







تصدرها مجلة الحياة الطيبة

# الفكر السياسي الإسلامي واشكاليات التطوير والمعاصَرة




شبكة الفكر
alfeker.net



سلسلة تهتم بمعالجة قضايا فكرية معاصرة

تصدر عن معهد الرسول الأكرم(ص) العالي للشريعة والدراسات الإسلامية . بيروت

## مراكز التوزيع

■ لبنان ـ معهد الرسول الأكرم(ص) العالي للشريعة والدراسات الإسلامية ـ هاتف: ٩٦١.١.٤٥٠٢٦٣

ص. ب: ٢٥/٣٠٢

■ المغرب ـ الشركة الشريفية للتوزيع والصحف سوش برس ـ هاتف: ٤٠٠٢٢٣

ص . ب: ١٣/٦٨٣

■ مصر ـ القاهرة ـ مؤسسة الأهرام ـ شارع الجلاء

هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

■ إيران ـ قم ـ مؤسّسة الحوزات والمدارس العلمية

ص . ب: ٣٣١١

هاتف: ٧٧٣٤٦٦٩ ـ ٢٥١ ـ ٠٠٩٨

المراسلات توجه باسم رئيس التحرير على العنوان الآتي:

لبنان ـ بيروت ـ معهد الرسول الأكرم(ص) العالي للشريعة والدراسات الإسلامية

ص.ب: ٢٥/٣٠٢

e-mail: alhayat2@arrasoul.org

# الفكر السياسي الإسلامي
# وإشكاليات التطوير والمعاصرة

٣

بيروت ـ لبنان ـ ص . ب: ٢٥/٣٠٢ -
هاتف: ١/٤٥٠٢٦٢ (+٩٦١)
الموقع على الانترنت: www.arrasoul.org

**الكتاب:** الفكر السياسي الإسلامي وإشكاليات التطوير والمعاصرة

**الناشر:** مجلة «الحياة الطيبة» معهد الرسول الأكرم (ص) العالي للشريعة والدراسات الإسلامية

**التاريخ:** الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م

# المحتويات

المقدمة ........................................ ٥

ظهور دار الإسلام وزوالها

........................................ د. رضوان السيّد ١١

الشورى ومرجعية التقنين

........................................ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ٢٩

سيادة الشعب ومصدر مشروعية السلطة في ظل ولاية الفقيه

........................................ الشيخ قاسم الإبراهيمي ٥١

الديمقراطية في نظام ولاية الفقيه

........................................ الشيخ هادي معرفة ٧٥

علاقة الولي الفقيه بالقانون

........................................ أ. رضا حق بناه ١٢١

الحرية في فكر الإمام الخميني السياسي

........................................ الشيخ أحمد واعظي ١٦٥

إطلالة على الحريات السياسية في فكر الإمام الخميني

........................................ أ. منصور مير أحمدي ١٨١

المنطلقات النظرية للفكر السياسي عند الشيخ شمس الدين

........................................ السيّد محمد مصطفوي ٢٠٩

التيار الإسلامي في الفكر السياسي المصري

........................................ أ. د. محمد سليم العوا ٢٤٥



بسم الله الرحمن الرحيم

# المقدمة

لم يختلف المسلمون على شيء كما اختلفوا على مفهوم "الحاكمية السياسية" بين من جعلها أصلاً من أصول الدين أو المذهب ومن رأى أن الإسلام ساكت عن هذا الموضوع لم يقدم فيه جديداً كما ادعى الخوارج أن الحكم لله وحده؛ ولذلك نجد أنهم كانوا يعينون في أوقات الحرب زعيماً يطلقون عليه إمام القتال ينعزل وإلا يقتل بعد أن تضع الحرب أوزارها. وفي مقابل هذا التصور المثالي الساذج قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: "الحكم لله وفي الأرض حكام...". واختلف رأي المسلمين أول ما اختلفوا حول مرجعية الحكومة السياسية هل هو النص أم الشورى فكانت مدرستان لم يتح لأية منهما أن تُلبِس نظريتها ثوب التطبيق إلا برهة من الزمن، انقلب الحكم بعدها ملكاً عضوضاً لا نصاً ولا شورى.

وقد كتب المسلمون في ما كتبوا وترجموا في ما ترجموا عن السياسة وآداب الحكم وآداب المحكوم، فأنتجوا فكراً يستحق التأمل والمراجعة الدائمة ويعمل على هذا المشروع عدد من المهتمين –نأمل أن يتم لهم ما بدأوا فيه– إلا أن البحث في الفقه السياسي عانى من وقفات متعددة وركود دام عقوداً متطاولة، وعاد يطفو إلى السطح بعد انفتاح المسلمين على الحضارة الوافدة تحت عنوان ما عرف بالاستعمار فأنتج هذا الانفتاح فكراً اصطبغ، غالباً، بلون الغرب أو التأثر به كما في "طبائع الاستبداد" للكواكبي أو "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" للنائيني الذي نجد عنده دعوة ليست بعيدة كثيراً عما قدمه الكواكبي أو عما أنتجه الفكر الغربي في تلك المرحلة. وعرفت المرحلة اللاحقة حركات إسلامية حملت همَّ النموذج الإسلامي في الحكم راغبة في تطبيقه، فتعثر بعضها عندما ضاق الواقع المعاصر عن استيعابها؛ وذلك لغفلة أصحابها عن أن النموذج النبوي الراشدي للحكم يمثل صيغة من صيغ متغيرة وهذه الإشكالية هي ما اصطلح على تسميته بالثابت والمتغير، ذلك أن عدم التمييز بين المجالين أدى إلى إرباك الواقع وتعثر التجربة.

وهذا الأمر عينه حصل عندما تمسكت بعض الحركات بالتماهي مع التجربة النبوية لجهة تحقيب عملها والبدء بالمرحلة السرية ثم الإعلان فالهجرة. هذا في حين أن حركات أخرى حاولت التماهي مع مضمون تلك التجربة دون قوالبها القابلة للاستعاضة عنها بأخرى. وفي الحالين عانت كل الحركات أو جلها على أقل تقدير، من التضييق وكيل الاتهامات فارتدت بعضها

مضطرة، في كثير من الأحيان، إلى ممارسة العنف واعتماده وسيلة للتغيير حينما ضاقت بها السبل وسدت في وجهها الخيارات.

وقد واجه الفكر السياسي الإسلامي؛ أي الفكر الذي يراد استيحاؤه من النصوص الإسلامية تحديات جمة أهمها اثنان:

أ- تحدٍ خارجي: وهو تحدي العلمانية وهي الاتجاه القائل بضرورة فصل الدين عن الدولة باعتبار أن الدولة ضرورة اجتماعية عقلية، ينبغي أن تترك للعقل الإنساني ليشرع لها ويجترح الحلول لإشكالياتها. ولا يمكن للدين أن يتدخل في أمر خارج عن مجاله، وقد واجه المفكرون المسلمون هذا التحدي بكثير من الدراسات والأبحاث الجادة.

ب- تحدٍ داخلي: حيث رأى عدد ممن يؤمن بالإسلام وقدرته على معالجة إشكاليات الدولة والحاكمية السياسية، أن شرط إقامة الدولة هو وجود الوحي المعصوم كمشرف على التجربة السياسية، ولا يمكن أن تقوم هذه التجربة دون وجوده وإذا قامت فلا تدوم استقامتها. وقد فقد هذا التحدي مشروعيته بعد قيام التجربة الإسلامية في إيران، ما دعا الكثيرين إلى إعادة النظر في منطلقاتهم التي بنوا عليها رأيهم في التحفظ على إدخال الإسلام في ميدان السياسة.

وهذا الأمر المشار إليه أعلاه أحد أهم آثار الثورة الإسلامية على الفكر السياسي الإسلامي مضافاً إلى أنَّ هذه التجربة حملت إلى ساحة الفكر السياسي الإسلامي نظرية غير مسبوقة وهي "نظرية ولاية الفقيه"، وقد عانت

هذه التجربة ما عانى غيرها من تجارب الإسلام السياسي، وراهن الكثيرون على إجهاضها في مهدها ولم يدر في خلد الكثيرين أن تصمد كما صمدت ويبدو أن هذا الرهان هو الذي جعل الأنظمة المتضررة من وجودها تسمح باستقرارها لفترة كان يحسب أنها لن تطول، ولكن حكمة القائمين على هذه التجربة ولا سيما صاحب الفكرة والمروج الأول لها في هذا العصر الإمام الخميني رحمه الله وثقل حضوره لدى الجماهير المؤمنة به أعاق كل الخطط التي هدفت إلى وأد التجربة قبل نضجها.

وما زال يثير الجدل الفكري السياسي إشكاليات وأسئلة يحاول المفكرون حلها والإجابة عنها ما يغني تجربة الإسلام السياسي ويعمق أصالته. وفي هذه المجموعة من الدراسات حاولنا البحث عن كثير من المفاهيم المحيطة بالنظريات السياسية الإسلامية آملين أن يجد القارئ المثقف جديداً في ما قدمناه له.

الحياة الطيبة

# الفصل الأول

## ظهور دار الإسلام وزوالها

د. رضوان السيّد

## الشورى ومرجعية التقنين

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي



# ظهور دار الإسلام وزوالها

## قراءة في متغيرات الفقه والسياسة والتاريخ

د. رضوان السيّد

*أستاذ جامعي الجامعة اللبنانية، لبنان

يقدم الفقيه الكبير والمؤرخ الأشهر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ/٩٢٢م) للحديث عن الجهاد في الباب المخصّص لذلك من كتابه "اختلاف الفقهاء" وبإيراد أربع آيات توضّح رؤية الفقهاء المسلمين للعالم، ودور المسلمين فيه، مطلع القرن الرابع الهجري. والآيات هي:

- ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[1].

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ١٠٥.

(٢) سورة سبأ: الآية ٢٨.

-﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[١].

-﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[٢][٣].

إن ما يريد الطبري قوله: والذي كان قد تحول إلى إجماعٍ فقهي في القرن الثالث الهجري أن الأمة الإسلامية مكلفّة، بحكم إسلامها، بأن تكون شاهدة ومهيمنة على الأرض التي أورثها إياها الله عز وجل، وعلى البشر الذين استخلفها الله عليهم. ولقد توصل نخبةٌ من المسلمين إلى هذا التأويل لآيات التوريث، والإظهار، والشهادة، والهيمنة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، في وقتٍ مبكّر نسبياً في ما يبدو[٤]. ففي تاريخ الطبري[٥] أنّ عمر بن الخطاب خطب في الكتائب المتوجهة إلى العراق عام ١٤ للهجرة قائلاً: "سيروا في الأرض التي وعدكم الله أن يورثكموها في الكتاب". كما أنّ سعد بن أبي وقاص، قائد جند المسلمين في القادسية عام ١٦ للهجرة، أو بعض ضباطه قال لرستم قائد الجيش الفارسي[٦]: "إن محمداً جاء باستخلاف العرب

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

(٢) سورة التوبة: الآية ٣٣.

(٣) الطبري: اختلاف الفقهاء ( قطعة فيها كتاب الجهاد والجزية والمحاربين)، نشرة جوزف شاخت، لايدن ١٩٣٣، ص١-٢.

(٤) قارن عن ذلك بكتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت ١٩٩٧، ص ٦١-٧٤، ودوروتيا كرافولسكي: نظرة في الحركة التاريخية لأيديولوجيا الجهاد في الإسلام، بمجلة الاجتهاد، م١٢، ١٩٩١، ص ١١٠-١١٥.

(٥) تاريخ الطبري، ج١، ص ٢١٦٠.

(٦) تاريخ الطبري، ج١، ص ٢٢٧١-٢٢٧٢.

وتوريثهم الأرض. فإن الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام". وقتيبة بن مسلم الباهلي، يحاول عام ٩٦هـ/٧١٤م إقناع المقاتلين المسلمين بمشروعية قتال الترك بالقول[1]: "إن الله أحلّكم هذا المحل ليعز دينه، ويذب بكم عن الحرمات.. وعد نبيه النصر بحديثٍ صادقٍ، وكتابٍ ناطقٍ، فقال: هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهر على الدين كله ولو كره المشركون...".

بيد أن هذا التصور للإسلام ومهماته في العالم، والذي كان وراء ظهور منظومة دار الإسلام ودار الحرب، ما كان تصوراً مسلماً لدى جمهور الفقهاء حتى أواخر القرن الثاني للهجرة. فهناك مجموعة من الفقهاء المكيين والمدنيين في القرنين الأول والثاني ما كانت ترى فرضية الجهاد. أبرز هؤلاء سعيد بن المسيب (٩٤هـ/٧١٢م)، الذي ينقل عنه عبد الرزاق الصنعاني(٢١١هـ/٨٢٦م) في كتابه "المصنف" تفضيله الرباط والمحارسة على الحرب الهجومية[2]. أما عطاء بن أبي رباح (١١٤هـ/٧٣٢م)، وعمرو بن دينار (١٧٢هـ/٧٧٤م) فإنهما لم يكونا يريان فرضية الجهاد[3]. في حين كان ابن جريج (١٥٠هـ/٧٦٧م) يقدّم الحجّ والعمرة على الجهاد في الأجر. ويمتدّ هذا الخطّ من دعاة المسالمة والمدافعة وحسب، إلى النصف الثاني من القرن

---

(١) تاريخ الطبري، ١، ١١٧٩.

(٢) المصنّف؛ ج ٥، ص١٧١-١٧٢ رقم ٩٢٧٢.

(٣) المصنّف، ٥، ١٧١، رقم ٢٩٧١.

الثاني الهجري عبر سفيان الثوري؛ حيث تذكر المصادر عنه ذهابه إلى أنَّ الغزو يعطّل أعمال العبادة الأخرى[١]. وكان الفضيل ابن عياض يرى أنّ المجاورة في الحرم أفضل من الجهاد[٢]. بينما كان مالك بن أنس لا يرى الذهاب للجهاد إلاّ إذا هوجمت ديار المسلمين. ثم إنه ما كان يجيز القتال قبل الدعوة، كما كان لا يرى الاستقتال[٣].

لكنّ هذا الموقف المتردد أو السلبي إزاء الحرب الهجومية، بدأ يواجه معارضة قوية في صفوف الفقهاء أنفسهم حوالي منتصف القرن الهجري الثاني. فإبراهيم ابن أدهم (١٦١هـ/٧٧٨م) كان يرى أنّ الجهاد هو أبرز مظاهر الزهد؛ إذ لا زهد أعظم من التضحية بالنفس في سبيل الله[٤]. وقد أتى خراسان للمرابطة، والمشاركة في الهجمات على البيزنطيين. وفي الشّام وسواحلها، قابل ابن أدهم الإمام عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (١٥٧هـ/٧٤٤م) الذي أَلَّف في الجهاد والسير، وقضى حياته مرابطاً ومقاتلاً بين سواحل الشام وشمالها[٥]. كما قابل هناك عبد الله ابن المبارك المروزي

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ٢٦٩ويذكر الشيباني (أو السرخسي) في شرح السير الكبير ١/١٨٧ عن سفيان أنه لم يكن يرى فرضية الجهاد إلا إذا هوجم المسلمون.

(٢) **سير أعلام النبلاء**، ٨، ٤٢١-٤٢٢.

(٣) الطبري: **اختلاف الفقهاء**، مصدر سابق، ص ٤ رقم ٥، ١٩٤-١٩٥، والمدونة لسحنون ٣/٢-٥، ص٣١ ٣٢.

Majid Khadduri, **The Islamic Law of Nations**, p. 57-58.

(٤) **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(٥) عبد الله الجبوري: **فقه الإمام الأوزاعي**، بغداد ١٩٧٧، م٢، ص ٤٧١-٤٧٢، ودائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة الأوزاعي، كتابة جوزف شاخت.

(١٨١هـ/٧٩٧م) الذي قدم بدوره من خراسان، فسمع من الأوزاعي، وجاهد معه، وسار في تمويل المتطوعين الذين يريدون البقاء على الجبهة الشامية المهدّدة من جانب البيزنطيين[1]. وقد أضيف إلى المجتمعين والمرابطين من حول الإمام الأوزاعي أبو إسحاق الفزاي (١٨٦هـ/٨٠٢م) الذي جاهد، ورابط، وألّف في الاستحثاث على الجهاد والاستشهاد في سبيل الله[2]. وما اكتفى عبد الله بن المبارك بالمشاركة في الغزو، والتأليف في الجهاد، بل جادل، أيضاً، زملاءه الذين قدَّموا العبادات الأخرى على الجهاد؛ إذ أرسل إلى الفضيل بن عياض من طرسوس عام ١٧٠هـ إثر إحدى المعارك مع البيزنطيين البيتين التاليين[3]:

| | |
|---|---|
| يا عابـد الحرمين لـو أبصرتنا | لعلمت أنك بالعبادة تلعـب |
| من كان يخضب خده بدموعه | فنحورنا بدمائنا تتخضـب |

والذي يبدو من النصوص، أن ذهاب الإمام الشافعي(٢٠٥هـ/٨٢٠م) إلى أنّ علة القتال الكفر، في حين كان أبو حنيفه(١٥٠هـ/٧٦٧م) ومالك بن أنس (١٧٩هـ/٧٩٥م) قد ذهبا إلى أنّ علّة القتال العدوان أو خوفه. اتجاه

(١) عبد الله بن المبارك، **كتاب الجهاد**، نشرة نزيه حمّاد، ١٩٧١، ص ٤.

(٢) أبو إسحاق الفزاري، **كتاب السير**، تحقيق فاروق حمادة، بيروت ١٩٨٧، واختلاف الفقهاء للطبري، مصدر سابق، ص ٧٨-٧٩. وقارن بمقالة بعنوان التدين والفقه والدولة، بمجلة الاجتهاد، م٢، ١٩٨٩، ص ١٠٠-١٠٢.

(٣) **ديوان عبد الله بن المبارك**، نشره محمد بهجت المنصورة، ١٩٨٧، ص ٣٦-٣٧.

الإمام الشافعي هذا كان إيذاناً باكتمال الخلفية الفقهية لمنظومة دار الإسلام ودار الحرب[١].

لكن، لماذا انتصرت وجهة نظر الأوزاعي وابن مبارك، وتراجعت الرؤية الأخرى، رؤية الفضل بن عياض ومالك بن أنس؟ أو بعبارة أخرى: لماذا تراجعت الرؤية الدعوية أو التبشيرية للإسلام لحساب الرؤية القتالية أو النضالية؟ هناك من يذكر تعرض بلاد الشام -التي كانت فيها عاصمة الدولة أيام الأمويين- للخطر والهجوم الدائم من جانب البيزنطيين؛ إذ عليها شواهد من النصوص والتاريخ القريب. وفي المصادر، فعلاً، جدالات بين الفقهاء الشاميين وفقهاء الأمصار الأخرى حول ضرورات الجهاد، والحرب البحرية، وبشارة النبيﷺ لأهل الشام بأنهم الباقون المجاهدون بعد خراب الأمصار[٢]. والمعروف أنّ الأمويين درجوا على إرسال الصوائف والشواتي إلى الأراضي البيزنطية في جهد مستمر لإبقاء الجبهة مفتوحة، إمّا بقصد الفتح، أو لمنع البيزنطيين من تجميع صفوفهم للقيام بهجمات مضادّة بعد أن تمكنوا من ذلك خلال الحربين الأهليتين في القرن الهجري الأول. ومع الوقت، تحول ذلك إلى أيديولوجيا أسهمت في دعم شرعية الأمويين، باعتبارهم المنافحين عن الدين

---

(١) الشافعي: **الأم**، مصر ١٣٢١هـ، م٤، ٩٠، ٩٦، ٩٧، والطبري، **اختلاف الفقهاء**، مصدر سابق، ص٩، وقارن بوهبة الزحيلي: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، دمشق ١٩٨٣، ص ١٠٦-١١٢.

Majid Khadduri, **The Islamic Law of Nations**, p.57-58, R. Peters, **Jihad in Medieval And Modern Islam**, P. 16-17.

(٢) ابن عساكر، **تاريخ دمشق الكبير**، تحقيق صلاح الدين المنجد، م١، ص ١٠٣، ١٢٩،١٦٣، ١٨٥، وكتاب الجهاد لعبد الله بن المبارك، مصدر سابق، ص ١٥٧، وسنن سعيد بن منصور، م٣، رقم ٢٣٨١، والمصنف لعبد الرزاق، م٥، ص ١٧٣.

وبيضة الإسلام. يقول أبو زرعة الدمشقي نقلاً عن الفقيه الشامي سعيد بن عبد العزيز[١]: "أغزى معاوية الصوائف وشتاهم بأرض الروم ست عشرة صائفة، تصيف وتشتو ثم تقفل وتدخل معقبتها. ثم أغزاهم معاوية ابنه يزيد في سنة خمس وخمسين في جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ في البر والبحر حتى جاز بهم الخليج، وقاتلوا أهل القسطنطينية على بابها ثم قفل".

على أن تطوراً آخر كان يجري بالتساوق مع الحاجة لاستمرار الجبهة في مواجهة البيزنطيين، فقد تطورت رؤية إمبراطورية للدولة الإسلامية ووظيفتها في العالم، وليس وظيفة الدين والأمة وحسب. وتجلّى ذلك في إطلاق الخلفاء الأمويين والعباسيين على أنفسهم لقب "خليفة الله" وتوجه آيات الاستخلاف والإظهار في القرآن، بحيث تعني استخلاف وهيمنة خلافة المسلمين على العالم بقيادة الخلفاء أمراء المؤمنين. وقد تجلّى ذلك أيضاً، بالإضافة إلى التلقب بخليفة الله، في ألقاب أفراد الخلفاء العباسيين مثل: السفاح، والمنصور، والمهدي، والرشيد، والمأمون، والمعتصم...إلخ[٢].

وهكذا، فقد كانت هناك سياسات الدولة القائمة على الغزو والجهاد من جهة، واجتهادات الفقهاء الذاهبين اضطراراً (كفقهاء الشام) أو اختياراً باتجاه التلاؤم مع تلك الاحتياجات والسياسات من جهة ثانية. ولا شك أنّ

---

(١) **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، م١، ص١٨٨.

(٢) قارن بكتاب: **الجماعة والمجتمع والدولة**، مرجع سابق، ١٩٩٧.
P. Crone, M Hinds, **God's Caliph**, 86-87; Wadad Kadi, **The Religious foundation of Late Umayyade Ideology and Practice**; in : **Saber Religiosa Y Poder Politico En El-Islam**. Madrid, 1994, 231-273.

العلائق بين الفقه والدولة ما مضت، في القرون الثلاثة الأولى، على الخصوص باتجاه واحد، أو أن التأثير ما كان وحيد الجانب. لكنّ التفسير السابق يملك مسوغات قوية إذا ما أخذنا تباين الاجتهادات الفقهية حول علائق المسلمين بالعالم مأخذ الجدّ. ففي الوقت الذي كان فيه الشافعي يتجاوز آراء الفقهاء الأوائل في معنى الحرب وعللها بالنسبة للمسلمين، كان فقهاء الدولة العباسية من تلامذة أبي حنيفة، مثل أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، يذهبون في تحديد دار الكفر أو الحرب إلى أنها هي الدار التي تسود فيها أحكام الكفر، وتكون متاخمة لدور كفرٍ وحرب، ولا يبقى مسلم أو ذمّي آمنا بالأمان الأول الذي كان يتمتع به[1]. وفي دار معاديةٍ للمسلمين وأهل ذمتهم كتلك الدار الموصوفة، تتضاءل الاعتبارات الأخرى الخاصة بالتردد في المشاركة في مجاهدتها بعلل مثل افتقار السلطة في دار الإسلام إلى الشرعية: فالجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة لا يضرّه عدل عادل ولا جور جائر، حتى إذا تعذر الجهاد فإن المتاح للخلاص من دار الكفر- عند المالكية على الخصوص- الهجرة إلى دار الإسلام، كما كان عليه الحال قبل فتح مكة أيام الرسول ﷺ[2].

---

(١) السرخسي: **شرح السير الكبير**، ٣/٨١-٨٢، والكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص١٣٠-١٣١.

(٢) ابن رشد، **المقدمات**، ج ٢، ص ٢٨٥، وابن العربي، **أحكام القرآن**، م١، ص ٤٨٤. وقارن برضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر**، بيروت ١٩٩٧، ص ٨٣- ٩٥ .

-٢-

تعرض المفهوم الإمبراطوري لدار الإسلام إلى تحديات قوية في العصور الوسطى في حالات عدَّة:

- في الحروب الصليبية ابتداء بالعام ٥٠٠ للهجرة/١١٠٦م عندما جرى احتلال سواحل الشام وبعض دواخلها.

- وفي استعادة الإسبان لطليطلة عام ٤٧٠هـ/١٠٧٧م.

- وفي انتزاع النورمان لصقلية نهائياً عام ٤٨٣هـ/١٠٨٧م.

- وفي سقوط آخر المعاقل الأندلسية(غرناطة) عام ٨٩٨هـ/١٤٩٢م.

لكن، كان بوسع الفقهاء والسياسيين التعلل بحجج عدة للحفاظ على استقرار الوعي الإسلامي بالتفوق واستمراره:

- فما كانت هناك تنازلات رسمية من جانب سلطات إسلامية مركزية. وفي حالة وجود هدنة، فإنّ تلك الهدنة كانت تؤقت بعشر سنوات (تبعاً لسياسة النبي في صلح الحديبية). وكان يمكن تجديد الهدنة عند الضرورة.

- كما أنّ مبدأ الجهاد ظلّ قائماً عند التمكن من ذلك. فبالجهاد استعيدت كل السواحل والدواخل التي احتلها الصليبيون، ولو بعد حين.

- حتى إذا استحال الجهاد، فإنّ مبدأ الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، كان يجري اللّجوء إليه. وهذا ما تشير إليه فتاوى الفقهاء المالكية بشأن صقلية، والمدن والنواحي الأندلسية المختلفة. فقد كانت الفتوى العامة بالتضحية بالأهل، والمال، والوطن، من أجل الالتحاق بدار الإسلام (كما

فعل المسلمون عندما غادروا مكة إلى المدينة)، إلاّ إذا كان المسلم المقيم في الدار الساقطة في حكم المقعد أو المأسور(١).

على أن هذه الصور المختلفة للمشروعية والاستمرار، تعرضت للاهتزاز في عدة حالات على مشارف العصور الحديثة:

- في معاهدة "كوجك كينارجه" عام ١٧٧٤م بين الروس والسلطان العثماني. وقد تنازل فيها، السّلطان، رسمياً عن جزء من دار الإسلام (شبه جزيرة القرم) غالبية سكانه من المسلمين، في مقابل النصّ على امتيازات للسلطان في شؤون الأوقاف، والقضاة، والمساجد. وبذلك جرى، لأول مرة، اعتبار السلطان المسلم(الذي سمّى نفسه عقب ذلك خليفة المسلمين وأمير المؤمنين) زعيماً دينياً للمسلمين، لا يتمتع بصلاحيات سياسية ولو شكلية على الرعية في القرم(٢).

- واحتلت هولندا جاوه وجزر الملايو دونما عقد أو عهد، وأبقت للسلاطين والخلفاء هناك صلاحيات دينية لا علاقة لها بالسياسة.

- وطالب فقهاء سلفيون ومالكية المسلمين في الهند (بعد تزايد السيطرة البريطانية هناك)، وفي الجزائر (بعد احتلال الفرنسيين لها عام ١٨٣٠م) طالبوهم بالهجرة إلى دار الإسلام. فوقعت كوارث لأولئك الذين حاولوا الهجرة من الهند على الخصوص. لذا فإنّ الهجرة ما كانت كبيرة رغم

---

(١) الونشريسي: **أسنى المتاجر فيمن غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر**، بمجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، م٥، ص ١٧٥-١٧٦.

(٢) Roderic H. Davison, **Essays in Ottoman and Turkish History** (1774-1923, pp 30-50..

تهديد الفقهاء للباقين بالتكفير للخضوع للكفار. ثم إنّ الذين هاجروا (آخر أفواجهم عام ١٩٢٠م) سقطوا صرعى المرض والجوع في الطريق[١]. أما الجزائريون (وقد غادرت قلة منهم فقط) فقد كان بوسعهم التسويغ بأنهم إنما يتحشدون بتلمسان ونواحي المغرب، من أجل الجهاد والعودة تحت قيادة الأمير عبد القادر. وقد جاهدوا فعلاً إلى أن نُفِيَ الأمير إلى الشام، وخمدت الثورة. بينما لم يتمكن المسلمون بالهند عملياً، بعد هزيمة العام ١٨٥٧، أن يقوموا بأي من الأمرين الهجرة أو الجهاد، فسيطرت على نخبهم الدينية والسياسية حالة من القلق الشديد، أفضت في ما بعد، إلى الدخول في حركة إحياء الخلافة في الشرق، تحت إشراف العثمانيين طبعاً.

- واتفق العثمانيون مع الإيطاليين على الانسحاب من ليبيا وتركوها تقاتل المستعمرين وحدها. ولا شك في أن حركات الإصلاح والتحرير باسم الإسلام، أعادت نوعاً من الجدلية المرنة بين مبدأي الجهاد والهجرة. لكن نتائج الجهاد، حتى في حالة النجاح، ما كانت لصالح العودة للانتماء لدار الإسلام أو للجامعة الإسلامية، بل بزغ فجرٌ جديد هو زمان الدولة الوطنية والقومية، وكانت تركيا أول من دخل فيه، مبطلة المظلة الشرعية والرمزية للمسلمين بإلغاء الخلافة عام ١٩٢٤م. وبذلك قام في ديار الإسلام التقليدية، أيضاً، نظام محلي ودولي جديد مثلته عصبة الأمم، ثم تطور إلى إمم متحدة بعد الحرب العالمية الثانية. وهناك من يرى دخول الكيان السياسي للمسلمين في النظام

---

(١) A.C. Nie Meijer, **The Caliphate Movement in India** (1919-1924), 1965, p43..

الدولي القديم، الذي ظهرت معالمه بعد انتهاء الحقبة النابليونية. فقد توصلت الدولة العثمانية إلى مجموعة من الاتفاقيات مع أطراف النظام الدولي آنذاك (النمسا، وروسيا، وبريطانيا، وفرنسا، وألمانيا البروسوية، ثم الموحدة) قامت على نوعين من أنواع التواصل أو التنازل: الانسحاب التدريجي من أوروبا البلقانية، والاعتراف بمنظومة من الامتيازات للدول الكبرى الأوروبية ورعاياها داخل السلطنة كانت لها من قبل، لكنها اكتسبت معاني جديدة مع تعاظم نفوذ تلك الدول في النظام الدولي، وبروز المشاكل الإثنية والقومية في ممتلكات الدولة العثمانية في البلقان وخارجها.

واجه المسلمون، أفراداً وهيئات ودولاً، النظام الدولي وآثاره على دار الإسلام بعدة وسائل كما سبق ذكره: بالمجاهد ضدّه، وبالانسحاب تبعاً لمبدأ الهجرة عندما تتعذر المواجهة، ثم بالتفكير في بدائل للمنظومة الأيديولوجية القائمة مثل الجامعة الإسلامية، التي كان المقصود بها التلاقي والتضامن فيما هو أوسع من الكيانات السياسية القائمة، أو بين الكيانات السياسية القائمة. وعندما رُئي تعذّر ذلك، ظهرت فكرة المؤتمر(١) الذي يضم أهل الرأي، والنفوذ، والاجتهاد من المسلمين، للتشاور في طرائق المواجهة والتضامن. ومع أن الأفكار الجديدة أسهمت إسهامات جدية في بعث الوعي والتضامن الإسلامي، بيد أنها لم تحل دون انتصار نظام الغلبة الأوروبي الجديد بعد الحرب الأولى، وبخاصة بعد اتجاه تركيا، قلب دار الإسلام، للتلاؤم مع

---

(١) قارن بمحمد أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة ١٩٦، ص٥٢-٥٤، وصبحي المحمصاني، **القانون والعلاقات الدولية**، ص٥-٥٢، وعبد اللطيف حسني، **التصور الإسلامي للعالم**، في مجلة الاجتهاد، السنة الثالثة، م١٢، ١٩٩١، صص ٩٥-١٠٠.

مستجدات النظام الجديد المتكون. وهكذا انتهى نظام دار الإسلام رسمياً، بإلغاء الخلافة عام ١٩٢٤ بعد سقوط طرفي الثنائية التاريخية: الجهاد والهجرة.

-٣-

استند نظام دار الإسلام في قيامه الأول، على أساس عمليّ أو وقائعي هو الدولة الإسلامية، التي اتخذته غطاءً أيديولوجياً وقانونياً لتنظيم علاقاتها بالعالم. لكن، بسبب المستندات النصية والرمزية التي زوده بها الفقهاء، صار ذلك النظام نظرةً حاكمةً أو مكيّفةً لعلاقات المسلمين – وبالتالي الإسلام- بالعالم. وما أمكن، طبعاً، البقاء في صفاء النموذج المتكوّن مطلع القرن الهجري الثالث، وإلاّ لانتحر الإسلام باعتباره دين دعوة عالمياً، أو لانتحرت الدولة لعجزها عن استيعاب العالم خارجها بالقوة. فإلى جانب داري الإسلام والحرب، ظهرت فقهياً دور وسيطة مثل الموادعة والعهد[1]. كما أنّ علائق المسلمين بالعالم لم تستوعبها تفاصيل النظام، فقامت علائق تجارية، وإنسانية، وعلمية مع العالم حتى في ظروف الحرب، كما تشير إليه كتابات أسامة بن منقذ، وكتب الرحالة والجغرافيين، بل ووثائق الدول المتكونة على أنقاض أجزاء من دار الإسلام في صقلية، واسبانيا، والبرتغال. وظلّ المحيط الهندي والبحر المتوسط بيئتي سلام وتجارة مع الأصدقاء والخصوم، إلى أن دخل البرتغاليون مطلع القرن السادس عشر رامين للاستيلاء على التجارة وليس مجرد الإشتراك فيها.

(١) W.W. Hunter. The Indian Musulmans: Are They Bound in Conscience to Rebel against the Queen?

بيد أنّ مرونة النظام الفقهي الإسلامي كانت لها حدودها، فقد قامت، في نموذجها الصافي، على أساس مبدأي الإيمان والكفر. وقد ظهر الوجه الآخر للمسألة في الاتجاه لطرف الثنائية الآخر(الهجرة)، في الوقت الذي كان فيه الإسلام/الدين ينتشر في مناطق جديدة في شرق آسيا وشمال إفريقيا. وما استطاع المسلمون فعل شيء إزاء ضيق الحدود الكلامية والفقهية للمنظومة، وبخاصة أنّ الزمان كان زمن أزمة، وليس مستحسناً، وسط تلك الظروف، مناقشة جدوى الجهاد على سبيل المثال. ومع ذلك، فإن رجلاً كسيد أحمد خان بالهند، جرؤ على طرح هذا السؤال: هل يجب على المسلمين أن يقاتلوا التاج البريطاني؟ أو ماذا يحدث لإيمانهم وإسلامهم إن لم يقاتلوه[١]؟ وكانت إجابته التي استنكرتها أكثرية العلماء المسلمين بالهند والعالم الإسلامي، أن الجهاد، ما عاد فريضة، مذ ثبت أنه يعني بعد فشل تمرد العام ١٨٥٧م، موتاً محققاً بدون فائدة. ولجأ السيد أحمد خان تسويغاً لآرائه، إلى آيات القتال في القرآن محاولاً إعادة تأويلها تبعاً لأسباب النزول؛ بحيث لا تنطبق على حالة الهند، وبالتالي الهروب من فرضية القتال أو الهجرة[٢].

أما في المجال العربي، فإنّ المسلمين بدأوا بداية أخرى. فتحدث كلّ من الطهطاوي وخير الدين التونسي عن إقامة الأحكام على المصالح. ثم جرى اكتشاف مخطوط كتاب الشاطبي "الموافقات"، فنشره محمد عبده بعد تعريف طويل به في دروسه في تونس وبيروت في فترة نفيه. وبواسطة الموافقات،

---

(١) قارن بدوروتيا كرافولسكي، **الإسلام والإصلاح، الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في القرن الرابع عشر الميلادي**، بمجلة الاجتهاد، م٨، ١٩٩٠، ص ٨٢-١١١.

(٢) قارن بكتابي، **سياسات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص ١٦١-١٦٧.

صارت "مقاصد الشريعة" التي تتجاوز الطرائق القياسية على كل شفةٍ ولسان[١]. بيد أن مسائل المواطنية، والمساواة، والعلاقات مع العالم، كانت تناقش في اسطنبول، أيضاً، منذ الأربعينيّات من القرن التاسع عشر. فلم يعد التمييز على أساس الدين (التفوق الإسلامي) ممكناً ولا منطقياً وسط الهجمة الأوروبية على الدولة، والامتيازات الهائلة للرعايا الأجانب، ولغير المسلمين من رعايا الدولة العثمانية المشمولين بحماية إحدى الدول الأوروبية. هكذا نص دستور العام ١٨٧٦م على المساواة بين مواطني الدولة دونما تمييز على أساس عرقي أو ديني أو مناطقي[٢]. ولأن الإشكالية الحاكمة أواخر القرن التاسع عشر كانت إشكالية التقدم، فإنّ صون مصالح المسلمين حسب قاعدة مقاصد الشريعة كانت تقتضي التوجه نحو الغرب من أجل التعلم. وما وجد المسلمون حرجاً في "التشبه بالكفار" فيما هو مصلحة ضرورية من وجهة نظرهم. وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في مثل عبارة رشيد رضا بالمنار عام ١٩٠٧ رداً على سؤال سائل: "لا تقل أيها المسلم إنَّ هذا الحكم المقيد بالشورى(الحكم الدستوري) أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام". فالنظام الدستوري نظام إسلامي في نظر السيد رشيد، رغم أنّ أصوله وآلياته أوروبية بحته.

---

(١) قارن بكتابي، سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ١٦١-١٦٧.

(٢) Roderic H. Davison, Essays in Ottoman and Turkish History (1774-1923, pp CIT, 112-132.

بيد أن الأمر اليوم على غير هذا النحو. فمنذ العشرينيّات من هذا القرن، بدأ فكر الهوية الإسلامية الإحيائي بالظهور إلى أن استتب في الستينيّات والسبعينيّات، فتغيرت الاهتمامات والأولويات، وانقلبت عناية شديدة بالهوية، ورموزها، وشعائرها. ورغم أن أبا الأعلى المودودي وسيد قطب يصران على ضرورة "استعلاء"[(١)] المسلم، وقد بلغت حالة الانفصال هذه في السبعينيّات حدود الأيديولوجيا القديمة لدار الإسلام ودار الحرب، لكنّ العالم، في الحقيقة، ما كان مدركاً لدى الإحيائيين الإسلاميين من ضمن رؤية الإيمان والكفر، بل من ضمن موضوعة المقدّس والمدنّس، للتأزم الشديد الذي كان يسود ذاك المفكر، والذي ما تزال بعض آثاره باقية حتى اليوم.

إن الرؤية الفقهية القديمة للعالم قاصرة عن الإحاطة بتعدديته وغناه. أما الإحيائية المعاصرة فإنها معادية له، ولذلك تعجز عن فهمه والتعامل معه على أساس ذاك الفهم. وللإصلاحية الإسلامية إسهاماتها التي لا يمكن إنكارها. لكنّ التاريخ لا يعيد نفسه. وقد رأينا أنّ المنظومة القديمة منظومة اجتهادية، وأنّ النصوص نصبت فيما بعد للتدليل عليها. فيستطيع المسلمون المعاصرون الإفادة من تجارب القرنين الماضيين، للوصول إلى رؤية واجتهادات تعين على المشاركة في مصائر هذا العالم بطريقةٍ فعالة. إنّ الاقتراح على النظام الدولي، وعلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يتطلب القابلية والقدرة على التأثير من الداخل من أجل مصالح المسلمين، ومصالح الإنسانية جمعاء. أما الاقتراح من

---

(١) كتب المودودي رسالته الأولى في الجهاد عام ١٩٢٨ رداً على اتهامات هندوسية بأنّ الإسلام انتشر بالسيف. وهناك رسالتان في الجهاد لحسن البنا وسيد قطب. وقد نشرت الرسائل الثلاث في كتاب واحد بالقاهرة (١٩٧٧).

الخارج فإنه يعني اشتراطاً لا نملك إمكانياته، فضلاً عن الشكوك في الصلاحية. ثم إنّ هناك فرقاً شاسعاً بين إسلام الدعوة وإسلام الهوية والخصوصية. وقد كانت تجربتنا مع الخصوصية الإحيائية في نصف القرن الأخير بائسة وموحشة، فلنعد إلى إسلام الدعوة، إسلام العالم ليعود إلينا.



# الشورى ومرجعية التقنين

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي*

## تمهيد:

إذا آمنا بضرورة أن يكون الشخص الموحد موحداً في الربوبية التشريعية أيضاً، بمعنى أن حق التقنين خاص بالله المتعال أصالة، فكيف ينسجم هذا النوع من التفكير مع حاجة المجتمعات المختلفة - من جملتها المسلمين - إلى التقنين بشكلٍ دائم؟

ففي بلدنا، تم البناء على أن الدستور يقوم على قاعدة الإسلام والقرآن، ومع ذلك يوجد جهاز للتشريع يجتمع فيه ممثلو الأمّة ويسنون القانون. وقلنا: إننا نحتاج إلى أشخاص إما لكي يقوموا بتفسير قوانين الكتاب والسنة، أو ليضعوا القوانين الجزئية والخاصة على أساس الأصول الموجودة في الكتاب والسنة. ومن دون هذين العملين لا ترتفع حاجة المجتمع إلى القانون. وقلنا أيضاً: إننا لا نستطيع أن نستنبط جميع القوانين من الكتاب والسنة بشكل قطعي ويقيني؛ لأنه، وإن كان هناك كثير من القوانين والأحكام

*أستاذ في الحوزة العلمية في قم

تستنبط بشكل قطعي من القرآن والسنة، ولكن توجد أحكامٌ لا يمكن أخذها من المصادر الأصلية بشكل قاطع، وذلك عندما يظهر اختلاف الرأي بين الفقهاء، فما العمل في مثل هذه الموارد؟

وعندما تكون الأحكام ضرورية وقطعية فلا يكون هناك حاجة للتقليد كما هو المشهور بين الفقهاء. وأمّا في الأحكام الظنية، فيجب على الأشخاص غير المجتهدين، أن يقلدوا المجتهد من باب رجوع الجاهل إلى العالم. وفي المسائل الفردية، لن يكون هناك مشكلة، وإن اختلف المجتهدون، أو اختلف تشخيص الأعلم. افرضوا أنه يوجد مجتهدون عدة في الحوزات العلمية؛ حيث يعتبر البعض الشخص "أ" أعلم، والبعض الشخص "ب"، ومجموعةٌ الشخص "ج"، فإذا عملت كل من هذه المجموعات الثلاث في المسائل الفردية كل وفق تشخيصه للأعلم، فلا مشكلة بأن يقرأوا، مثلاً، التسبيحات الأربع ثلاث مرات أو مرة واحدة، أو يقصروا الصلاة في بعض الموارد، أو يتموها.

أما في المسائل الاجتماعية، فعندما يكون هناك اختلاف في الفتوى و يريد كل شخص أن يعمل بحسب فتوى مجتهده، فإن أمور المجتمع تختلط ببعضها؛ ففي باب القضاء تتعلق الأموال بشخص بحسب فتوى مجتهد، وبشخص آخر وفقاً لفتوى مجتهدٍ ثانٍ، ما العمل هنا؟

فإذا عمل كل منهما وفقاً لفتوى مجتهده، فسيرى كل منهما أن المال له، وسيكون هذا باعثاً على إيجاد النزاع والتخاصم. وبالتالي، ولعلاج هذه

المشكلة، يجب على كل الناس الذين يعيشون في ذلك المجتمع، ويريدون أن يتبعوا في المسائل الاجتماعية القوانين الإلهية، أن يرجعوا إلى مجتهد واحد في المواقع التي لا يوجد فيها قوانين قطعية ويقينية.

وهذا النوع من الحاجة هو، يمكن تسميته تقنيناً، وهو تعبير صحيح، لكن الأفضل أن نسمي هذا العمل تفسير القانون لا التقنين؛ لأن فتوى المجتهد في مورد كهذا هي، في الواقع، تفسير للآيات والروايات التي جعلت مورداً للاستدلال.

ولكن، ينبغي أن يُعْلَم أن الحاجة إلى مفسر القانون، أو المقنن لا تنحصر في هذا المورد، بل هناك موارد أخرى، موضوعها، من الأساس، جديد وحديث الظهور، وهي المسائل المستحدثة التي لم تكن في الماضي مورداً للابتلاء، حتى يصل حكمها عن الرسول والإمام، وهي اليوم مورد لحاجة المجتمع. بل وتحدث موضوعات أصلاً لم تطرح سابقاً؛ لأن موضوعات الأحكام الاجتماعية هي غالباً أحكام اعتبارية، وهذه الاعتبارات قابلة للتغيير، فتوجد اليوم أشياء لم تكن موجودة في السابق أصلاً، مثل: عقد التأمين، والسرقفلية (الخلو)، والقوانين الدولية المرتبطة بالفضاء، أو البحار.. والتي لم تطرح في السابق، ولم يسبق أن سئل عنها. فاليوم، وبعدما حدثت هذه الموضوعات، يجب أن يعلم حكمها. فمن يحدد هذا الحكم؟

في النهاية، يجب أن يكون هناك مرجع، يفرع على أساس القواعد الكلية التي وصلت إليه من الكتاب والسنة، ويستنبط المسائل الجزئية من تلك الكليات.

## وضع القوانين بناء على الأصول اللاّمتغيرة:

تعلمون أن القوانين المبنية على الأصول اللامتغيرة، هي ثابتة ولا تتغير أبداً، وكل شيء كان مورداً للحاجة، فقد بُيِّن، على الأقل، بصورة قواعد كلية.

ولكن، هذا لا يعني أنه تم تبيان أحكام كل الموضوعات في الآيات، أو الروايات، بشكل دقيق وكامل. ففي هذه الموارد، يجب أن يكون هناك خبراء في الدين، وفي المسائل الفقهية تحديداً، وأن يكون لديهم "حساً فقهياً"، وقد تعمقوا كثيراً في الآيات، والروايات، والأحكام، بحيث أصبح لديهم سليقة المشروع الإسلامي؛ ليستنبطوا على أساس تلك القواعد التي وصلت إليهم من الكتاب والسنة، أحكام الموضوعات الحديثة الظهور للناس.

ويوجد موارد أخرى أيضاً، نحتاج فيها إلى مرجع يصدر الأحكام بشكل دقيق، ويأمر وينهى، وعلى الناس أن يعملوا بأوامره. مثلاً، في مسائل قوانين السير والقيادة، إذا كتب الفقيه في رسالته أنه من الواجب أن يقود جميع الناس بكيفية لا تؤدي إلى التصادم وإزهاق أرواح الناس؛ فمثلاً يلزم السير إلى جهة اليمين، أو إلى جهة اليسار حتى لا يقع التصادم، ولتكون

الخسائر في الأرواح والأموال أقل، مع الالتفات إلى أن الحكم الأصلي للإسلام هو حفظ أموال الناس ونفوسهم، فإذا قال الفقيه إنه لا فرق، ولم يعين من أيّة جهة يقودون، انتخبوا أحد المسارين. فإن كل الناس لا تجتمع مع بعضها، لتتفق من أية جهة تحرك سياراتها؛ فقد يريد أحدهم، أن يتحرك من جهة اليسار، والآخر من اليمين. وهكذا، مما يخلق مشكلات كثيرة. وفي بعض الموارد هناك طريقان لتحقيق المصلحة والمفسدة، ويجب أن يعين أحدهما، فإذا لم يحصل التعيين تبقى تلك المفسدة في مكانها ولا تتحقق مصلحة المجتمع، وهذا ما يجب أن يعينه مرجع ما، وعلى الناس أن يطيعوه، لأنه لم يأت في الكتاب والسنة، أن الناس يجب أن تتحرك من جهة اليمين، أو من جهة اليسار. فإذا لم يوجد أي مرجع يعين القانون، أو أنه يوجد لكن لا يُعْمَل بأوامره، فإن مصلحة المجتمع لا تتحقق وتكون نفوس المسلمين وأموالهم في خطر.

وقد كان هذا مثالاً بسيطاً في خصوص العلاقات الاجتماعية المعاصرة للإنسان، ويوجد العشرات، والمئات من هذه المسائل التي يجب أن توضع خطة معينة لها، يحترمها الجميع ويعمل بها حتى تتأمن مصالح العموم.

## موضوع وعناوين عدّة

ربما الواحد، أحياناً، يكون للموضوع عناوين عدة مختلفة، ويكون لكل من هذه العناوين حكم. وأكثر الأحكام الاجتماعية متعلقة بالعناوين

الاعتبارية، مثل الملكية، والزوجية، والرئاسة، و... وهذه العناوين ليست أمراً عينياً ثابتاً، بل هي قابلة للتغيير. ويتفق، أحياناً، أن تجتمع عناوين عدة في مجال واحد، فمثلاً، من الممكن أن تكون الحركة التي يريد أن ينجزها إنسان، مصداقاً لعنوان حكمه الوجوب، وهي من جهة أخرى، مصداق لعنوان حكمه هو التحريم كالمثال المعروف: "الدخول إلى المغصوبة الغصبية لنجاة غريق". وكما لو حصل حادث في الطريق فجُرِحَت نساء وأشرفن على الموت ولا يوجد امرأة لترفعهن فإذا لم يأت الرجل ليرفعهن ويأخذهن إلى المستشفى، فإنهن سوف يمتن، فمن جهة لا يجوز لمس بدنٍ غير المحرم، ومن جهة أخرى فإن إنقاذ حياة المسلم واجب، فماذا نفعل؟

القاعدة الكلية أنه يجب أن نرى ما هي المصلحة الأهم، ولكن كيف يشخص الأهم؟ قد يكون الأهم، أحياناً، بشكل يفهمه كل العقلاء كما في المثال أعلاه ولكن في بعض الأحيان، قد يُشْكِل الأمر، ولا يعلم أن هذا الحكم هو في نظر المشرع أهم وليس ذاك.

يجب الرجوع هنا، أيضاً، إلى مرجع خبير بالدين له ذوق شرعي و"حس فقهي"، حتى يستنبط من البيانات المختلفة الدينية، وأحياناً بمساعدة العقل، أيَّ العملين هو الأهم. وكذلك هناك موارد تتزاحم فيها العناوين إلى درجة لا يستطيع إلا من له خبرة ودقة في النظر، أن يستنبط

بشكل صحيح. فما العمل في مثل هذه الموارد؟ وهل رضى الله هو في ترك هذا العمل أم في القيام به؟

## إعمال الولاية: عامل حفظ الوحدة

يحدث، أحياناً، وقوع الاختلاف في التطبيق، حتى لو كتبت هذه العناوين في الرسائل العلمية. فالبعض يرى أن هذا هو الراجح، والبعض الآخر يرى أن ذاك هو الراجح. وبينما تظن جماعة أن المصداق هو هذا العنوان، تظنُّ أخرى، أن المصداق هو ذاك العنوان. ومع بروز هذا الاختلاف، تزول تلك المصلحة التي يجب أن ينالها كل المجتمع بالتعاون والوحدة.

فنحن هنا نحتاج إلى شيء آخر، غير الاجتهاد، والفقاهة، والإفتاء، وهو إعمال الولاية؛ بمعنى أنَّ الفقيه يجب أن يحكم ويأمر، أن قوموا بهذا العمل حتماً؛ لأنه إذا لم يأمر فمن الممكن أن يكون للفقهاء الآخرين رأياً آخر، أو يختلف الناس حول تشخيص المورد، ما يؤدي إلى إضعاف مصلحة المجتمع.

افرضوا أن الوطن الإسلامي ـ لا قدر الله ـ تعرض لهجوم العدو من جهتين، فمن الواضح أنه يجب الدفاع، وهذا لا يختلف فيه شخصان، ولا يحتاج إلى التقليد أيضاً؛ لأنه مسألة ضرورية، ولكن، كيف نحارب؟! من طريق البحر، أم الجو، أم الأرض؟ بالمشاة، بالمدرعات، بالأسلحة الخفيفة،

بالصواريخ، أم بالقذائف؟ كيفية الحرب؟ تكنيك وتكتيك الحرب؟ اختيار محل الحرب؟ زمان الهجوم؟ و...؟ أمور ليست محل الاتفاق دائماً، فقيادات الحرب تختلف، أيضاً، في الرأي أحياناً. لذا يجب أن يكون هناك مرجعية تعين هذه الأمور، وتصدر الأوامر بشكل قاطع، رغم وقوع الخطأ في بعض الأحيان؛ لأنه في هذه الموارد وإن حصل الاشتباه، فإنه أفضل من تلك التفرقة. فطرح خطة لإدارة العمليات ولو كانت خاطئة، أفضل من ألا يكون هناك إدارة عسكرية، وألاّ يكون قادة.

لا بد من وجود مرجعية يسمع الناس كلامها ويطيعونها، وإلا فإن مصالح المجتمع الإسلامي لا تتحقق، وعندما تكون المسائل فورية ويومية، يجب أن يتم حسمها بشكل سريع؛ حيث إن هذا الأمر من وظائف الحاكم، القائد العام، السلطة التنفيذية، أو المؤسسات المماثلة. ولكن، أحياناً، يجب أن تتخذ الخطة بشكل طويل نسبياً، ولا تكون المسألة مسألة اليوم وغداً.

افرضوا أننا نريد إعداد برنامج للتنمية الاقتصادية، فإنه لا يمكن التقدم بدون برنامج، فقد برهن عقل البشر، والتجربة أيضاً، على أنه إذا لم تكن هناك خطة مبرمجة، وعمل كل حسب رغبته فهذا العمل لن يكون في صلاح الناس، ولن يطول الوقت، حتى يكون اقتصاد البلد عرضة للأزمة، ويرتبط، بالنتيجة، بالأنظمة الاقتصادية الخارجية، وتسحق بالنهاية عزة البلد واستقلاله الاقتصادي. فيجب التخطيط حتماً، أما ما هي حدود التخطيط؟ وأي المسائل يشمل؟ فيتم بحثه في مكان آخر.

ما نريد قوله هنا: إنَّ التخطيط الاقتصادي لازم من أجل الإدارة الصحيحة للمجتمع، فمثلاً، يجب أن نعلم كم نحتاج من الطاقة الكهربائية، في السنوات العشر القادمة؟ ما هي الحاجات الزراعية للبلد؟ وما هي المحاصيل التي يجب أن تؤمن في البلد حتى يصل نفعها إلى المجتمع؟ وما هي المحاصيل التي نستطيع أن نستوردها من الخارج؟ أي الصناعات يجب أن نقوي؟

هذه مسائل يجب أن يُفكِّر فيها ويُتخذ القرار بشأنها، وهي ليست أموراً بنت ساعتها، فلا بد أن يجتمع المتخصصون المختلفون وأن يعدوا خطة لخمس سنوات، لعشر سنوات، أقل أو أكثر، على أساس القواعد، والأصول الإسلامية. فهنا،على الفقيه أن يراجع ويشاور الأشخاص المتخصصين في هذا الجانب من المسائل؛ لأنه وإن كان له كل قدر من الإحاطة العلمية، لكنه ليس متخصصاً في كل المسائل.

وفي الرؤية الإسلامية، فإنَّ مجلس الشورى أو مجلس التقنين هو إطار شورى القائد؛ أي أن المتخصصين في كل قسم يدرسون المسائل، ويبدون رأيهم.فإذا عمل بهذه الكيفية، فإن مصلحة المجتمع تتأمن بشكل أفضل، وعلى أساس القواعد الفقهية التي يقيّمها ويمضيها الفقيه. وهذه هي فلسفة وجود مجلس الشورى، في النظام الإسلامي.

## شورى التقنين:

إنَّ التشاور مع المتخصصين، وأصحاب الرأي في كل المجالات الفردية، والاجتماعية، هو أصل كلي ومهم قد أُكّد عليه كثيراً في القرآن الكريم،

والروايات. وقد أقر القرآن مسألة الشورى، والمشورة، في الآيتين الشريفتين، الأولى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[1]، والأخرى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[2]. وهي آيات معروفة، وقد بحثت عشرات المرات، فلا تحتاج إلى التوضيح. وأصل الشورى أصل عقلائي، قد أقره الشارع المقدس في الإسلام. لكن، كيف تتم هذه الشورى؟ وأي الأفراد يشتركون فيها؟ فهي مسائل لم يعط الإسلام أمراً خاصاً بالنسبة إليها، كما أنه ليس للعقل حكم قطعي صريح في هذا المورد.

المقصود من الشورى هو: أن يجتمع أصحاب الرأي ليطرحوا المواضيع ويتبادلوا الرأي حولها حتى يتضح الحق إلى أقصى درجة ممكنة. وبعد البحث والدراسات، يجب أن يتخذ القرار شخص معين، أو جمع الشورى. وإلاّ، فتكون الشورى من دون نتيجة، ولن يكون لها ثمرة. الآية القرآنية توضح هذا المطلب أنه: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ﴾[3].

وعلى كل حال، فإن نفس الشورى أمر عقلي، وقد أيّدها الشارع المقدس أيضاً، أما كيفيتها، فترتبط بشرائط المكان والزمان، فمثلاً كان يوجد في الماضي والحاضر عرف عند الفقهاء، أنه، عادةً، يجتمع أصحاب الرأي معاً بعنوان أصحاب الفتوى والاستفتاء، ويجلسون، ويتباحثون، ويتبادلون الآراء

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

في موضوعات معينة، ويحضر في هذه المباحث الفقيه الأعلم نفسه، أو يوصلون نتيجة المباحثات إليه، وبعد هذه المشاورات والمباحثات يبدي هذا الفقيه رأيه.

فإذا كان الموضوع مرتبطاً، أحياناً، بالمسائل الاجتماعية، فيدعى المتخصصون الذين لهم علاقة بالموضوع.

لنفترض أن مرجعاً في مدينة، أو بلد ما يريد أن يصدر حكماً في أمر اجتماعي، فهو يدعو مجموعة من أصحاب الرأي فيشاورهم ثم يتخذ القرار المناسب.

ومن المسلَّم، أن هذا الأسلوب ليس مخالفاً للعقل، أو القرآن، ولكن مع اتساع، وتعقد العلاقات الاجتماعية، تبلورت الحاجة إلى أن تحل المسائل، وتفصل بشكل أكثر تنظيماً ووضوحاً. ففي صدر الإسلام كان في عهدة الرسول الأكرمﷺ مثل إمامة الجماعة، والوعظ، والخطابة، والقضاء، وقيادة الحرب، ومساعدة الفقراء و... لكن بعد الرسولﷺ ومع إتساع النفوذ الإسلامي، تمَّ بَعثُ حاكم إلى كل منطقة.

وقد عُيِّن في كل ولاية قاضٍ، وعين أشخاص لتعليم القرآن، وأُوكل البريد والمشاغل الأخرى إلى أفراد عديدين، فكان أحدهم حارساً على بيت المال، والآخر محاسباً وصاحب الديوان، وهكذا بدأ تقسيم العمل، وظهرت الأعمال بصورة منظمة.

## خبراء تعيين المراجع:

ولكي نقلد مرجعاً ما، يكفي أن يشهد شخصان مجتهدان عادلان بأعلميته حتى نقلده. وإذا تعارضت هذه البينة مع بينة أخرى، فنأخذ بالبينة الأقوى. وعندما لا يكون الفقيه الأعلم محدداً بصورة واضحة وبينة، ولكن يوجد فقهاء مشخصون من أصحاب الرأي، قد اختارهم الخبراء، ثم ينتخب واحدٌ منهم، فمن المسلَّم أن هذا في مصلحة المجتمع.

في الماضي كان الفقهاء لا يطلعون على وضع بعضهم بسبب عدم وجود وسائل الاتصال السريع، فقيه في هذه المدينة وآخر في تلك، لا يستطيعان لسنوات أن يتصلا ببعضهما، وأحياناً لا يكونان، أصلاً، مطلعين على فتاوى بعضهما.

لكن اليوم، حيث إنَّ الرسائل والكتب الفقهية في متناول الجميع، فيستطيع الخبراء أن يقيّموا كل الأشخاص الذين هم في مقام المرجعية، ويخبروا الناس بالشخص الذي يحصل على أكثر الآراء ، (أي هو اقتراع وانتخاب منظم، وهذا ليس على خلاف المنهج السابق؛ لأن ذلك هو في الواقع انتخاب أيضاً، ولكنه انتخاب دون شكل).

أن يجتمع كل الخبراء الذين يعرفون كل المراجع ويعينون مرجعاً، فيتضح تكليف كل الناس في هذه الصورة، ليس خلاف الإسلام.

بناءً على هذا، فعندما نحتاج إلى الشورى في المسائل المختلفة بشكل عصري، من أجل مصالح البلد، فنعيّن أشخاصاً للمشورة ونوصيهم بأن

يحضروا دائماً إلى المجلس وألا يسعوا وراء أعمال أخرى، فإنَّ هذا ليس خلاف تلك الشورى التي كانت مرسومة في الإسلام بين العقلاء، بل إن هذا هو الشكل الأكثر تنظيماً.

وفي النهاية، فإن الفكر الإنساني قد توصّل إلى هذه النتيجة، وهي أن يكون لكل بلد مجلس للشورى، وفي البلاد الكبيرة التي تتألف من ولايات عدة وحكومة فدرالية، يمكن أن يكون لكل ولاية مجلس مستقل للتشريع. وفي بلدنا يعمل أيضاً بهذا النظام، وعلى الرغم من أن هذا النموذج قد أخذناه من الغرب وليس من الإسلام. فقد اقتبس هذا الشكل في الماضي من الغربيين، وهو الآن يستمر على هذا المنوال؛ لأن المصلحة تقتضي فعلاً أن يستمر هذا الأسلوب.

## طرح جديد لمجلس الشورى

في المستقبل ـ إن شاء الله ـ ومع النّمو التدريجي للمجتمع، يمكن أن يظهر نموذج أفضل، حتى أنه من الممكن أن يقتبسه الآخرون منا. فلماذا نكون دائماً تابعين للآخرين؟ فمن الممكن، مثلاً، أن يطرح بأن تجري الانتخابات بشكل طبيعي ودائم طوال السنة، ويعين في كل مجال متخصص فيه.

وطبعاً، يستطيع أشخاص أن يعينوا المتخصصين؛ حيث إن لهم خبرة قلت أو كثرت. افترضوا أن ينتخب الأطباء من بينهم أطباء عدة يمتازون

بالتخصص العلمي، والتقوى، والأمانة. وكذلك العسكريون؛ لأنهم يعلمون من هو القائد المناسب. وبهذا الترتيب يعمم هذا الأسلوب للانتخابات بين كل الصفوف والمستويات، فأسلوب الانتخابات الآن ليس صحيحاً؛ لأنه ليس للأفراد، غالباً، معرفة كاملة، أو حتى سطحية بالمرشحين، وهم كثيراً ما يقعون تحت تأثير الإعلام. ولكن إذا أجريت الانتخابات في كل فئة، ودائرة من داخلها، فهذا أفضل ويكون في مصلحة الناس. وفي هذا الشكل للانتخابات، سيكون لدينا مجالس عدة للشورى؛ حيث إن كلاً يبدي رأيه في مجال تخصصه. فما ضرورة أن يكون لنا مجلس يبدي فيه العطار والبقال رأيَه في الأمور العسكرية؟ ولماذا يجب أن يبدي كل من العامل ومهندس الطرق رأيه في أمور العطارة والبقالة، والمسائل العسكرية التي تطرح في المجلس؟ لِمَ يعطي الطبيب والمهندس رأْيهما في المسائل القضائية؟ فأيّة قيمة لرأيهما بالنسبة إلى القضاء؟

نستطيع أن نقترح طرحاً للشورى، وهو أن يكون لنا ثلاثون مجلساً، كل مجلس مؤلف من عشرة أعضاء. مكان مجلس بثلاثمائة عضو. مجلس شورى للأمور العسكرية، متشكل من المتخصصين العسكريين. ومجلس آخر للأمور الاقتصادية يكون أعضاؤه من أفضل علماء الاقتصاد في البلد، وكذلك مجلس للأمور الثقافية وهكذا. فهذه المجالس تقترح الطرح الأفضل للأمر الذي هي متخصصة فيه. ولا بد من أن يوقِّع عليه القائد، حتى يكون له شرعية قانونية؛ لأنه عندما نقول: إن القانون يجب أن ينتسب إلى الله، فيجب أن

يعتبر صحيحاً من الطرف المأذون من قبله (الله)؛ أي القائد (في زماننا) بحسب ولاية الفقيه.

وبهذه الصورة، حيث تهيىء مجالس الشورى الطروحات، ومع الالتفات إلى أن أعضاء الشورى هم متخصصون متدينون ومحل ثقة، فإن القائد سيوافقهم على آرائهم؛ لأنه هو نفسه ليس متخصصاً في كل المجالات، فهم أفضل الأشخاص الذين يستطيعون أن يبرزوا هذا الطرح. هذه الطريقة معتبرة أكثر من ناحية الدليل العقلي وهي أكثر توافقاً مع الأصول الإسلامية.

في بداية تشكل الجمهورية الإسلامية، لم يكن هناك مجال لطرح هذه المسائل، بسبب البلاءات الداخلية والخارجية، فقد كانت كل الجهود في ذلك الزمان، مركزة على تثبيت أسس النظام، في أسرع وقت ممكن لتتاح الفرصة شيئاً فشيئاً، للتدقيق في المسائل الأخرى.

ولكن الآن، حيث استقر النظام ـ بحمد الله ـ يمكن أن يقترح كمشروع حتى نفكر في المستقبل بتشكيل هكذا مجالس لا مجلس واحد للشورى.

## مميزات هذا الطرح:

لهذا الطرح عشر إلى خمس عشرة ميزة، أكثرها إحكاماً ما يلي:

أولاً: الأفراد الذين ينتخبون يكون لهم صلاحية أكثر لإبداء الرأي.

افرضوا أنه عندما ينتخب علماء جميع البلدان، والمدن عدداً من الفقهاء من بينهم، حتى يبدوا رأيهم بالنسبة إلى المسائل الدينية، والسياسية ليحلوا

مشاكل المجتمع، فمن المؤكد أن لهؤلاء الفقهاء صلاحية أكثر لإبداء الرأي في المسائل الفقهية، مما لو انتخب أولئك الأشخاصُ، الكاسبَ، والعطارَ، والمزارع، والعامل. فكيف يعلم غير المتخصص أي فقيه أفضل؟! ليس لعموم الناس صلاحية انتخاب خبراء المجلس، وكذلك انتخاب الخبراء العسكريين، والاقتصاديين أيضاً.

ما هو المبرر للأشخاص الذين ليسوا من أصحاب الرأي للتدخل، أكثر من أصحاب الرأي في مجلس يعمل على إقرار القوانين وسنها؟ إنَّ كل المسائل التي تطرح ليس لأكثرية المجلس تخصص فيها، فالأكثرية الذين يحكم برأيهم، ويسن القانون برأيهم، هم أشخاص ليس لهم، إلى حد كبير، تخصص في تلك المسائل. في حين أنه لو عرض على المتخصص، ربما يوافق على هذا القانون؛ لأنه لا يرى فيه مصلحة للمجتمع بحسب تخصصه.

لكن إذا كان هناك مجالس متعددة، وكان يوجد في كل مجلس متخصصون في الفرع الخاص، فالأشخاص الذين ينتخبون هم أشخاص من أصحاب الاطلاع والمعرفة.

ثانياً: في هذا النوع من الانتخابات يصل التزوير إلى الحد الأدنى، وسوف يكون الإعلام السيء من دون أثر. لكن في الوضع الحالي يلعب الإعلام السيء، والضوضاء الكاذبة دوراً مؤثراً في انتخاب ممثل ما، فهذه الأمور تؤثر في الناس العاميين، فالقرويون، والعمال هم أشخاص ليس لهم علم واطلاعات كثيرة إجمالاً، بحيث يقعون تحت تأثير الإعلام المضلل.

لكن عندما نغير هذه الطريقة، وينتخب خبراء كل فن أشخاصاً من أهل التقوى والاختصاص، ففي النتيجة يكون الانتخاب مصوناً من هذه الآفة أيضاً. وفي النهاية، فإن الرأي الذي يبدونه يكون أكثر مقبولية؛ لأنهم يبدون رأيهم في مجال تخصصهم لا في المجالات التي لا تخصص لهم فيها.

وعلى كل حال، نحن نحتاج في المجتمع إلى مقررات، وخطة لعدة سنوات قادمة. هذه المقررات يجب أن تكون متوافقة مع القواعد الكلية للإسلام، ويجب أن يشرع هذه القوانين، الأشخاص الذين يملكون إحاطة كاملة بالمذهب، حتى لا تكون مخالفة للأحكام الإسلامية.

إنَّ الضامن في نظام الجمهورية الإسلامية في إيران لهذه الدراسة، والرقابة الدقيقة للقوانين، هو مجلس صيانة الدستور؛ فيجب أن يضمن فقهاء هذا المجلس أن هذه الأحكام والقوانين ليست على خلاف القوانين الإسلامية.

## توضيح حول "القوانين":

يطلق مصطلح القانون، أحياناً، على القرارات الثابتة التي لا تتغير. فإذا كانت هناك أشياء قابلة للتغيير فلا يطلق عليها القانون بالاصطلاح الخاص؛ لأنهم يعتبرون أن من خصائص القانون، الثبات، والدوام. مصداقه في الأنظمة البشرية هو (الدساتير)، فالأشخاص الذين يكتبون الدستور يعتبرون أنهم يضعون هذا القانون بشكل دائم، ولا يكون قابلاً للتغيير، والتحريف إلاّ إذا حصل شيء استثنائي.

ويكون القانون أحياناً، في النقطة المقابلة لهذا الاصطلاح. أي يستعمل في معنىً واسع جداً بحيث يشمل كل أمر تنفيذي، فمثلاً، يقول رئيس الإدارة لمستخدمه: يجب أن تنجز اليوم العمل الفلاني. أو يرسل المدير العام إلى الإدارات أنه يجب أن تنجزوا العمل الفلاني في اليوم الفلاني.

فهذا بلاغ تعميمي وأمر مؤقت بالعمل، يطلق عليه، أحياناً، لفظ القرارات؛ لأن المقررات اللازمة الإجراء هي من قبل مصدر ومرجع رسمي واحد، تجب على الغير طاعته. ولكن للقانون اصطلاحاً متوسطاً أيضاً؛ حيث إنه يطلق عادة على الأوامر العملية التي ليس لها اعتبار في المجتمع لمدة طويلة، وبعبارة أخرى، ليست ليوم أو يومين، وليست مربوطة بالأمور الخاصة، وليست بكيفية لا تقبل التغيير والتحول، بل إن المشترعين أنفسهم وضعوها لمدة معينة، بحيث تكون قابلة للتغيير، وحتى الإلغاء. وهي القوانين التي تسن اليوم في البرلمانات.

نحن أيضاً، نستعمل هذا الاصطلاح عندما نقول: إننا نحتاج في الإسلام غيرَ الكتاب والسنة، إلى المقنن، فمقصودنا الأشخاص الذين يجب ـ بالدلائل التي قلناها ـ أن يعينوا طريقة إدارة البلد في المجالات المختلفة، ولمدة طويلة، وطبعاً على أساس الأصول الكلية للإسلام، وبإذن الشخص الذي نعتبر أن إذنه هو من ولي العصر والإمام المعصوم عليه السلام، ففي هذه الصورة يمكن القول: إن هذا القانون إلهي.

لكن ذلك القانون الذي هو حتماً من الله والرسول، هو من القوانين الكلية التي جاءت في الكتاب والسنة، لها حكم الدستور من جانب ما. وطبعاً، ليس لكل القوانين الموجودة في الكتاب والسنة تلك الكلية والشمول التي في القانون الأساسي. فمثلاً، ورد في القرآن الآية المعروفة والطويلة (٢٨٢ سورة البقرة) عن الدَّين، والآيات المرتبطة بالرضاع والطلاق والمسائل الجزائية..التي لا تتغير أيضاً. فما يأتي في متن القرآن وبشكل قطعي فهو لا يتغير.

عندما تقبل الحركات الاجتماعية ومسالك الناس عناوين متغيرة، فكل عنوان له حكم خاص، قد ثبت من الله، وهو ثابت لا يقبل التغيير. لكن الأمور الخارجية التي تكون أحياناً مصداقاً لهذا العنوان، وأحياناً مصداقاً لعنوان آخر يتغير، فهذا من الممكن أن يكون تحولاً بمعنى القرارات التي هي مورد احترام من قبل المجتمع، ولكنه في الحقيقة، ليس تحولاً في قانون الله؛ لأن الله قد وضع بواسطة القانون، الحكم لموضوعه الذي هو عنوان اعتباري، فأينما وجد ذلك العنوان للمصداق فسيكون له حكمه.

لكن أحياناً يجد هذا العنوان مصداقاً في هذا الزمان وأحياناً في مكان آخر. فمعنى دخالة الزمان والمكان في الاجتهاد، هو تطبيق الأصول الكلية، على الموارد التي يجب أن تتضح للناس، وأن تشخص وظيفتهم في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

في هذه الموارد قد يتغير المصداق، لا العنوان الكلي. فالقوانين الإلهية ثابتة، ولا تتغير: "حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة". والقانون معتبر أيضاً، فهو مطابق لحكم الله، وإلا، فسوف يكون قبول القانون ووضعه شرك. وكذلك لدينا في الإسلام قوانين متغيرة ومتحولة؛ أي المقررات الاجتماعية التي توضع للموارد الخاصة، حسب العناوين المختلفة التي تنطبق عليها تلك الموارد. فهذه القوانين يجب أن يشخصها المتخصصون، ويجب أن تصل إلى القائد؛ أي خليفة إمام الزمان ، لتكون معتبرة عند المسلمين.

## خلاصة:

مع أن القانون في النظام الإسلامي، هو على أساس القرآن والسنة، ولكن، ونظراً إلى عدم بيان كل القوانين الجزئية وخصوصاً في المسائل المستحدثة، والتي يختلف فيها الفقهاء، فيجب أن يكون هناك مرجع، حتى يوضح للناس تكليفهم في هذه الأمور.

وأكثر ما تظهر هذه الحاجة في المسائل الاجتماعية، حيث لا يمكن أن يعمل كل شخص برأي فقيه مختلف، فينبغي وضع القوانين التي هي مورد الحاجة على أساس القوانين الثابتة للإسلام. وهذا العمل هو في عهدة الخبراء في الدين الذين عندهم حس فقهي، ويعلمون، أيضاً، مسائل المجتمع بشكل جيد. وطبعاً، يجب أن يستفاد من رأي المتخصصين، في معرفة مسائل المجتمع،

والموضوعات، وأن تعرف المصالح والمفاسد. وقد يحدث أن يكون الحكم الكلي واضحاً، ولكن يقع الاختلاف في معرفة المصداق وتطبيق الحكم على الموارد، فمن اللازم في مثل هذه الحال، أن يكون هناك مرجع حتى يضع القرارات مورد الحاجة، وعلى هذا الأساس تتضح الحاجة إلى مجلس الشورى والتقنين في المجتمع الإسلامي، ويعتبر إطار مشورة القائد.

والشورى أمر عقلائي، وهي، أيضاً، مورد لتأكيد الإسلام، ولكن الأفضل أن ينتخب في كل موضوع خاص، متخصصو ذلك الفرع لتكون القوانين الموضوعة أقرب إلى الواقع.

# الفصل الثاني

## سيادة الشعب ومصدر مشروعية السلطة في ظل ولاية الفقيه

الشيخ قاسم الإبراهيمي

## الديمقراطية في نظام ولاية الفقيه

الشيخ محمد هادي معرفة

## علاقة الولي الفقيه بالقانون

الشيخ رضا حق بناه

# سيادة الشعب ومصدر مشروعية السلطة في ظلّ نظرية ولاية الفقيه

الشيخ قاسم الإبراهيمي *

## مقدمة:

خرجت فكرة ممارسة الشعب لدوره في تقرير مصيره، وتحديد نوع نظام الحكم، وتعيين الحاكم عليه- بفعل سريان هذه الفكرة وانتشارها، ونجاح تطبيقها في كثير من دول العالم، وتضافر المساعي والجهود المبذولة من قبل كبار الفلاسفة وعلماء السياسة والقانون للتنظير لها، وصبّها في قالب علمي وفلسفي -عن كونها بجرّد محاولات تطبيق فردية ناشئة عن ميول خاصّة، أو نوازع محددّة، أو نظرية من النظريات السياسية المطروحة للبحث والمناظرة والنقاش لتعتبر مبدأ، وحقاً أساسياً تعترف به أكثر دول العالم ضمن إطار قوانينها الدستورية وموافقاتها على الاتفاقات، واللوائح الدولية المتبناة من قبل المنظمات العالمية المعروفة كمنظمات الأمم المتحدة، وحقوق الإنسان، والتشكيلات التابعة لهما[1].

*كاتب وباحث من العراق

---

(١) أنظر: ميثاق الأمم المتحدة للفقرة الثانية من المادة الأولى، والمادة ٥٥ والمادة ٧٣.

ومن جهة أخرى، فإن فكرة ولاية الفقيه لم تعد مجرّد فكرة مطوية في صفحات الكتب الفقهية، ونظرية لا تتعدى حدود البحث العلمي، بل خرجت بعد التجربة الحية التي أرسى قواعدها الإمام الخميني الراحل(رض)، وأعلى بناءها سماحة السيد القائد الخامنئي(دام ظله) إلى ساحة الوجود وميدان الواقع لتشكّل نموذجاً من نماذج أنظمة الحكم، وصيغة من صيغه المتنوعة.

ومن هنا، فقد وجدنا من المناسب التعرّض لكلتا النظريتين بالدراسة الوافية، والمراجعة الدقيقة لمعرفة طبيعة العلاقة بين النظريتين ومقدار المساحة التي تتكفّل كل واحدة من النظريتين بملئها، ومدى إمكان التلفيق بين الاثنتين، بحيث يمكن للشعب أن يمارس دوره في بناء النظام السياسي في ظل نظرية ولاية الفقيه.

**المراد من سيادة الشعب:**

يقصد بالسيادة في الاصطلاح السياسي والقانون الرفعة والمنزلة الاعتبارية المقتضية لخضوع الغير وطاعته، وهي بهذا المعنى قد تكون مطلقة، فتعم جميع الكيانات غير الكيان صاحب السيادة، كما قد تكون محدودة ومقيّدة بخصوص الكيانات الواقعة تحت ذلك الكيان.

لكن أكثر العبارات الواردة لتعريف السيادة في كتب السياسة والقانون ناظرة إلى خصوص السيادة المطلقة:

فقد جاء في معجم المصطلحات القانونية "السيادة طابع سامٍ للسلطة التي لا تخضع لأي سلطة أخرى"(١).

وجاء في كتاب "نظام الحكم في الإسلام": "السيادة هي الصفة التي تتصف بها السلطة السياسية، ومعناها أن السلطة السياسية مستقلة تمام الاستقلال، ولا تخضع لأية مؤثرات خارجية تؤثر في مدى سلطانها على إقليمها؛ لأن سلطتها سلطة حقيقية غير خاضعة لأية سلطة أعلى منها"(٢).

وفي الموسوعة السياسية: "السيادة هي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، وميزة الدولة الأساسية الملازمة لها والتي تتميز عن كل ما عداها من تنظيمات داخل المجتمع السياسي المنظم، ومركز إصدار القوانين والتشريعات والجهة الوحية المخولة بمهة حفظ النظام والأمن، وبالتالي المحتكرة الشرعية الوحيدة لوسائل القوة ولحق استخدامها لتطبيق القانون"(٣).

والشعب هو مجموعة المواطنين في بلد معين(٤). وهناك مفهوم آخر قريب إلى مفهوم الشعب هو الأمة التي تعني جماعة من الناس يقطنون في مكان واحد، وتربطهم روابط معينة كانحدارهم من أصل واحد، وتمتعهم بثقافة، وعادات، وتقاليد واحدة ونحو ذلك. ولا تختص بالموجودين منهم بالفعل، فهي حقيقة قانونية ومعنوية واجتماعية مستقلة عن المواطنين الذي

---

(١) كورنو، **معجم المصطلحات القانونية**، ج١، ص ٩٢٦.

(٢) محمد فاروق النبهان، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ٢٤.

(٣) د. عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، ج٣، ص ٣٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ٤٨.

يعيشون على أرضها المعبّر عنهم بالشعب كما تقدم. لكن مجموعة الأفراد الموجودين بالفعل داخلة في هذه الحقيقة وتعتبر وسيلة وأداة للتعبير عنها[1].

## سيادة الشعب وسيادة الأمة:

وقع خلاف بين الباحثين في علم السياسة حول مصدر السيادة في الحكومات الديمقراطية، فذهبت بعض النظريات إلى أن مصدر السيادة هو الأمة، وهي صاحبة القرار النهائي في الأمور. فما يصب في صالح كيان الأمة وحضارتها وثقافتها من قرارات وأعمال يكون نافذاً، وما يكون ضاراً لها يعتبر مرفوضاً، وغير مقبول. وعلى هذا الأساس يرفض أصحاب هذه النظرية القيود التي تفرضها المعاهدات والاتفاقيات على سيادة الأمة.

وقد برزت نظرية سيادة الأمة إبان الثورة الفرنسية الكبرى، وأشير إليها في وثيقة إعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩ وفي دستور ١٧٩١م الفرنسي حيث تنص المادة الأولى منه على أن: "السيادة واحدة غير قابلة للتجزئة، والتنازل، والتملك بالتقادم، وهي ملك **الأمة**"[2].

وذهبت نظريات أخرى إلى أن السيادة للشعب لا للأمة، حيث إن الأمة قد تكون لها إرادة تختلف عن إرادة أفرادها مع أن السلطة يجب أن تعبر عن إرادة الأفراد؛ ولذلك عدّل الدستور الفرنسي السابق، فجاء في المادة

---

(١) أنظر: د. اسماعيل الغزال: **الدساتير**، ص ١١٨-١٢٠.

(٢) **نظام الحكم في الإسلام**، ص ٢٦-٢٧.

الثالثة من الدستور الجديد المقر عام ١٩٣٦م النص على أن سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي[1].

وتظهر آثار هذا الاختلاف في جملة أمور أهمها:

الأوّل: إن سيادة الشعب هي سيادة الأفراد الموجودين فعلاً، فيمكن تجزئتها وتوزيعها عليهم؛ بحيث يكون لكل فرد من أفراد الشعب حق التعبير عن رأيه في القرارات السياسية المتخذة في البلاد، ويجب على السلطة مراعاة هذا الحق. وأما سيادة الأمّة، فحيث كانت للأمة شخصية حقوقية تختلف عن شخصية أفرادها، فلا يثبت للأفراد حق التعبير عن الرأي وتقرير المصير بما هم أفراد، بل لأفراد مخصوصين كأصحاب العلم والقادرين على القيام بمسؤوليات اجتماعية والمتأثرين بتاريخ الأمّة والعارفين بمصالحها[2].

الثاني: إن رأي أفراد الأمة بناء على نظرية سيادة الشعب يعبر عن عقد اجتماعي بين الناخبين والمنتخبين يثبت بموجبه لكل من الطرفين حقوق واختيارات، ويفرض عليه واجبات والتزامات، ويكون كل من الطرفين مسؤولاً عن التزاماته وتعهداته، في حين لا يعبّر الانتخاب بناءً على سيادة ا لأمّة عن مثل هذا المعنى؛ إذ يكون انتخاب الأفراد معبراً عن رأي الأمّة، والمنتخبون ملزمون بمراعاة مصلحة الأمة لا مصلحة ناخبيهم. مضافاً إلى أن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢) الدساتير، ص ١٢٠، وموسوعة السياسة، ص ٣٦٠.

لازم ذلك تقدم إرادة الأمة على إرادة الشعب بناء على نظرية سيادة الأمة في حين لا تكون إرادة أعلى من إرادة الشعب بناءً على سيادة الشعب[1].

**الخلفيات الفكرية والتاريخية للنظريتين:**

إذا راجعنا نظرية سيادة الشعب نجدها تستوي على أرضية تعبّر عن اتجاه فكري ورؤية تصوّرية عن الكون والوجود، وتقوم على مجموعة من المتبنيات والتداعيات الفكرية الكامنة في صميم عقلية أصحابها، وإن لم يلتفتوا أنفسهم إليها بحكم صيرورتها أمراً عاديّاً لهم؛ إذ إن نظرية إرادة الشعب تنطلق من الاعتقاد بواحد مجموعي يضمّ جميع أفراد الشعب في باطنه، ويمثل كلّ فرد منهم رقماً يصبّ في رصيد ذلك الواحد ويسهم في تكوّنه، ومن أن إرادة الشعب مفهوم انتزاعي لمجموع إرادات الأفراد التي تصب في محور واحد والغالبة في مجموعها على مجموع الإرادات الأخرى التي تصب في المحاور الأخرى.

وبالتالي، فإن نظرية إرادة الشعب واختياره تفترض أن إرادة كل فرد من أفراد الشعب واختياره وعقيدته رقم يسهم في خلق هذه الإرادة العامة، وتعطيها - مهما كانت تلك العقيدة، وبأي تعلّقت تلك الإرادة - مبلغاً من الاحترام وحظاً من الاعتبار يوازي ما تعطيه لأية إرادة وعقيدة أخرى،

---

(١) أنظر: الدساتير والمؤسسات السياسية، ص ١٢٠، ونظام الحكم في الإسلام، ص ٢٧.

فتستوي عقيدة العالم والجاهل، وإرادة المتّزن وغيره، وتغدو الحكمة والعقل والمصلحة ألعوبة بيد ميول الأفراد النفسية ونزعاتهم العاطفية.

وإذا دققنا النظر في هذه الفكرة، فإننا سوف لن نجدها إلا وجهاً آخر للعلمانية المحضة وعدم الاعتقاد بأي مبدأ عقيدي أو تشريعي فوقي يحكم طريقة التفكير البشري، ويحدد سلوكه، وتحكيم مبدأ العامل المادي والكمي بدلاً من العامل النوعي في صنع القرارات.

وأما إذا راجعنا نظرية ولاية الفقيه فإننا نجدها تستوي أيضاً على جملة من المبادئ والتصوّرات المساهمة - بصورة شعورية أو غير شعورية- في تكوينها، ويختفي وراءها عدد كبير من المفردات والخلفيات الذهنية؛ إذ إن نظرية ولاية الفقيه تعني أول ما تعني إعطاء صبغة الفقاهة والعلم بمقرّرات الشريعة والدين مرتبةً استعلائية على سائر ألوان العلم والمعرفة فضلاً عن التفكير السطحي الكائن في أذهان الناس، وهو ما يعبر عن أخذٍ بالعامل المعنوي والنوعي أساساً في النظام السياسي للمجتمع، وتكون اتّجاهاً مقابلاً تماماً للاتجاه الأوّل.

وفي الحقيقة، فإن هذا اللون من التفكير يعتبر امتداداً لمسيرة حركة الأنبياء والأوصياء عبر التاريخ؛ حيث كان الاتجاه العام في حركتهم يصبُّ في تحكيم القيم الدينية؛ إذ كانت عقيدة كل نبي ورسول لاحق، تصحّح وترمّم عقيدة مجتمع النبي والرسول السابق بعد تعرضها لعوامل التغيّر والانحراف نتيجة تقادم الزمن، وتحكيم المسؤولين عن الدين نظراتهم وآرائهم، وربما

أهوائهم ورغباتهم، كما تصلح وتكمّل شريعته حتى تهيئ المجتمع القادر على تحمّل الرسالة الخاتمة والشريعة الكاملة التامّة المتمثلة برسالة الرسول الأكرم محمد ﷺ.

وخلال هذه المدة المديدة لم يكن تحكيم مبدأ العقيدة والدين ممارساً على صعيد النظرية فحسب، بل كان هذا المبدأ يمارَس على صعيد التطبيق أيضاً، حيث كان الله سبحانه وتعالى يصطفي -على أساس من علمه الواسع المحيط بجميع عوالم الوجود- المخلصَ من عباده، ويختاره نبياً وحاكماً في مجتمع العقيدة الذي يؤسسه ويبنيه ويمارس النبي عملية تطبيق الأحكام وقرارت الشريعة بنفسه.

قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[1]، وقال في اختيار طالوت ملكاً: (...إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ...﴾[2]، وفي نصب داوود حاكماً قال: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾[3]، فاختيار الله سبحانه لرسله وأنبيائه، واصطفاؤه لأوصيائه وأوليائه هو اختيار واصطفاء لمنابع الفضائل، ومراكز القيم وترسيخ لأولوية العقيدة والإيمان في بناء المجتمع.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٤٧.

(٣) سورة ص: الآية ٢٦.

وهذا أمر طبيعي مع انفتاح باب الوحي والإلهام والاتصال بالمبدأ الغيبي الحاكم في الوجود، فإن الله سبحانه العالم ببواطن الأشياء فضلاً عن ظواهرها أقدر على معرفة أفضل من يتولى الحكم، كما هو أعلم بالنظام الأصلح.

وأما بعد وفاة الرسول، وانغلاق باب الوحي، فقد انقسمت الأمة الإسلامية إلى فريقين: فريق ذهب إلى أن الرسولﷺ مات و لم يَنصِّب من بعده من يكون إماماً للأمّة، وإنما أوكل أمر تعيين الحاكم على الأمة إليها، فمن ارتضته الأمة إماماً لها، فهو الإمام والحاكم من بعده. وهذا هو مذهب مدرسة أهل السنة والجماعة.

وفريق ذهب إلى أن رسول اللهﷺ لم يمت حتى نصب عليّ بن أبي طالب عليه السلام إماماً وخليفةً على المسلمين من بعده، وذلك في حجّة الوداع قبل وفاته بشهرين تقريباً، وهذا هو مذهب مدرسة الإمامية وشيعة أهل البيت عليهم السلام.

ويمكن أن يكون مستند الفريق الأول أمور أهمها أمران:

الأوّل: إن اختيار الله سبحانه الأنبياء، واصطفاءه الرسل إنما كان بدافع تبليغ الرسالة، وإيصال الشريعة، ووضع النظريات والأحكام والقوانين والتشريعات المرتبطة بها دون ما يتعلّق بجانب تطبيقها من أنظمة كنظام الحكم السياسي والاقتصادي وغيرهما، فإنه وظيفة المكلّف الذي يتمثل في الأحكام الفردية والعينية بالفرد، وفي الأحكام الاجتماعية بالشعب والأمة؛ وحيث إن جوانب النظرية، قد اكتملت كما صرّح الرسول الأكرمﷺ في

حجّة الوداع ونزلت آيات القرآن الكريم بذلك، فقد انتهى زمان التنصيب والتعيين وبدأ من حين نهايته زمان الانتخاب.

الثاني: إن الله سبحانه وتعالى، قد بلغ بالمجتمع البشري خلال القرون المتمادية منذ بدء الخليقة ونزول آدمﷺ إلى عالم الدنيا وإلى زمان النبي الأكرمﷺ، وبممارسته عمليات الصقل، والتهذيب، والصيانة المستمرة له، وتحكيم القيم الأصلية وتدعيم المبادئ الدينية مرحلة من النضج والكمال يمكنه معها اختيار من يقوم بإدارة المجتمع الديني على أفضل وجه، وأحسن سبيل. ومن هنا، فلا حاجة إلى عملية التنصيب والتعيين.

وأما حجة الفريق الآخر، فهي مجموعة من الروايات الكثيرة الواردة في مناسبات كثيرة، ومتعدّدة وبعضها مروي بالتواتر في جميع الطبقات مثل الحديث المعروف بحديث الغدير الذي نطق به النبيﷺ في قرب غدير خم بعد رجوعه من حجة الوداع بحضور مئة ألف ويزيدون من الصحابة.

وكيفما كان، فإنّ فقهاء مذهب أهل البيتﷺ - خلافاً لمذهب أهل السنة والجماعة - لم يعتقدوا بانقطاع منهج التنصيب والتعيين في اختيار الحاكم للنظام، ولا حتّى إعطاء شكل النظام، أو تحديد إطاره ورسم مضمونه ومحتواه؛ حيث يرون في أئمة أهل البيتﷺ امتداداً لرسول اللهﷺ في جانب التشريع، لكن لا على سبيل التأسيس بل على سبيل التفسير والتبيين المستمد من مصدر الإلهام والإلقاء في النفس لا مصدر الوحي والتكليم، كما يرون فيهم وجوداً مسانخاً له في جانب الحكم والممارسة والتطبيق، وذلك بناء على

ما أسسوه من أنهم المعصومون عن الخطأ المنزهون عن العيب، وأنهم الوجود الأسمى والأكمل في هذا الكون بعد رسول الله ﷺ، وأنهم المنصوبون من قبله ولاة على الأمة.

وبالرغم مما اتخذته حركة الأنبياء والأوصياء من نهج التعيين لكنها كانت على طول خط هذه الحركة تفسح المجال للأمة للمشاركة في المناسبات السياسية، وإبداء نظرها في الأمور المستجدة وصنع القرارات السياسية؛ إذ إن النبي الأكرم ﷺ طلب البيعة من الأنصار في العقبة مرتين قبل هجرته إلى المدينة التي صارت مركز دولته فيما بعد، وطلبها من عموم المسلمين في بيعة الرضوان، وطلبها أخرى للإمام علي عليه السلام بعد نصبه خليفة من بعده في حجة الوداع. وكان -بالرغم من عصمته- يشاور قومه في المسائل الحساسة والمصيرية. وربما اتبع رأي الأكثرية بالرغم من مخالفة رأيه لرأيهم، ومن أمثلة ذلك مشاورته لهم في الخروج للحرب في معركتي أحد والأحزاب وغيرها.

كما أن الأئمة من بعده جروا على سيرته، واقتدوا بسنته، فلم يرض الإمام علي عليه السلام بالتصدي لولاية الأمر، إلاّ بعد أن بويع من عموم المسلمين بيعة عامة في مسجد الكوفة انثال الناس عليه فيها انثيال الإبل على الماء حتى شُقَّ عطفاه، وديس الحسن والحسين عليهما السلام.

وسواء كانت البيعة تحكي نموذجاً آخر لنظرية العقد الاجتماعي التي تداولها كبار فلاسفة الغرب كهوبز، ولوك، وروسو، أم صورة من صور الولاء والطاعة للمبايع، أم غير ذلك، فهي تعبّر عن مشاركة شعبية في اتخاذ

القرار السياسي، فتصلح أن تكون شاهداً على عدم تفرّد الحاكم السياسي بالحكم، واستبداده بالسلطة.

**سيادة الشعب في ظل نظرية ولاية الفقيه:**

حصل، أثر انتصار الثورة في إيران وتطبيق نظرية ولاية الفقيه بوصفها واحدة أنظمة الحكم السياسية، تطور نوعي في طبيعة البحوث الجارية حول هذه النظرية فسلّطت الأضواء على أبحاث لم تكن معروفة فيما مضى، منها البحث عن أن الولاية المذكورة هل هي فعلية بمعنى أنها ثابتة بالفعل للفقيه، أم أنها شأنيه لا تثبت له إلا بعد انتخاب الشعب له؟ وهل يثبت فيها التعدّد بمعنى أن الولاية تثبت لكل فقيه مهما بلغ عدد الفقهاء ،أم تنحصر بواحد منهم فقط؟

وبناء على ثبوت الولاية للفقيه وتعيُّنه بأحد الطرق الموجبة لذلك هل يبقى للشعب دور في رسم سياسة البلاد واتخاذ القرارات المرتبطة بها، أم أن ذلك يرتبط بالفقيه الولي، فإن شاء منح للشعب دوراً في ذلك، وإن شاء منع واتخذ جميع القرارات المرتبطة بالدولة بنفسه مباشرة؟

وإذا كان معنى سيادة الشعب هو أنه بمنزلةٍ تقتضي خضوع الجميع له ونفوذ قراره عليهم سواء في جانب النظرية والتشريع أم الممارسة والتطبيق، فمن المناسب تقسيم البحث عن سيادة الشعب في ظل نظرية ولاية الفقيه على القسمين المذكورين، لكنا نكتفي في هذه المقالة بالتعرض إلى بيان سيادة

الشعب في مجال التشريع تاركين البحث عن سيادة الشعب في مجال التطبيق إلى مقالة لاحقة إن شاء تعالى.

**سيادة الشعب في مجال التشريع:**

يبتني البحث في سيادة الشعب في مجال التشريع على المباني والاتجاهات الفقهية المطروحة في مسألة نظرية ولاية الفقيه ومقدار ما يثبت منها له، حيث توجد في المقام عدة اتجاهات:

**الاتجاه الأول: إطلاق الولاية:**

ومعناه أن الفقيه تثبت له الولاية على الأمّة في جميع الأمور، ويجوز له التصرف في كل ما هو عائد إليها إذا اقتضت مصلحتها ذلك، واقتضاء المصلحة أمر يرجع تشخيصه إليه.

وإلى هذا الاتجاه ذهب بعض الفقهاء القائلين بولاية الفقيه، بل ادُّعي اتفاقهم على ذلك، ففي رسالة صلاة الجمعة يقول المحقق الكركي(رض):

"اتفق أصحابنا -رضوان الله عليهم- على أن الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل، وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود"[1].

وقال المحقق النراقي(ره): "إن كلّية ما للفقيه العادل توليه، وله الولاية فيه أمران:

---

(١) المحقق الكركي، **الرسائل**، مج١، ص ١٤٢.

أحدهما: كل ما كان للنبيﷺ والأئمة - الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام - من الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلا ما أخرجه الدليل من إجماع، أو نص، أو غيرهما.

وثانيهما: إن كل فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بد من الإتيان به، ولا مفر منه عقلاً، أو عادةً من جهة توقف أمور المعاد، أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به. أو شرعاً من جهة ورود أمر به، أو إجماع، أو نفي ضرر أو إضرار، أو عسر أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر. أو ورود الإذن فيه من الشارع، ولم يجعل وظيفته لمعيَّن واحد أو جماعة، ولا لغير معين - أي واحد لا بعينه - بل عُلِم لابدية الإتيان به أو الإذن فيه، ولم يعلم المأمور به، ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرف فيه والإتيان به ثم استدل على ثبوت كلا الأمرين للفقيه بالإجماع"[1]. وقال صاحب الجواهر(ره) ما نصه بعد استدلاله ببعض الأدلة: "ومنه ينقدح التأييد- بثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب، فإن كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع.. وبأن الضرورة قاضية بذلك في بعض الحقوق العامّة، والولايات ونحوها بعد تشديدهم في النهي عن الرجوع إلى قضاة الجور وعلمائهم، وحكّامهم بعد علمهم بكثرة شيعتهم في جميع الأطراف، طول

---

(١) أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، ص ٥٣٦.

الزمان، وبغير ذلك مما يظهر بأدنى تأمل في النصوص وملاحظتهم حال الشيعة... بل لولا عموم الولاية لبقي كثير من الأمور المتعلّقة بشيعتهم معطّلة"[1]، وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه بجملة أدلة، بعضها عقلي، وبعضها الآخر نقلي مطلق أو عامّ.

**سيادة الشعب في ظل إطلاق الولاية:**

من الواضح أن الولاية إذا ثبتت بإطلاقها للفقيه، فلا يبقى للشعب مجال لممارسة أي دور في تشريعات وقوانين البلاد، إلاّ ما يتركه الفقيه نفسه تنازلاً عن حقه في إعمال الولاية فيه.

الاتجاه الثاني: إحراز شرعية القوانين:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن وظيفة الفقيه تتمثل بإحراز انطباق القوانين الاجتماعية الصادرة عن الشريعة وعدم مخالفتها للأحكام الشرعية فقط.

ولازم هذا الكلام أن الفقيه لا يتولى إصدار القوانين والتشريعات بنفسه، فلها قناة خاصة تصدر عنها، غاية الأمر أن الفقيه يتولى إحراز عدم مخالفة هذه التشريعات لأحكام الشريعة.

وقد ذهب إلى هذا الرأي السيد الشهيد محمد باقر الصدر(رض) في أطروحته لدستور الجمهورية الإسلامية، حيث فرض أن موضوعات القوانين على ثلاثة أقسام:

---

(١) محمد بن الحسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج٢١، ص ٣٩٧.

القسم الأول: موضوعات يكون حكم الشريعة فيها واضحاً تماماً، ولا تختلف آراء الفقهاء فيها.

القسم الثاني: موضوعات لها حكم شرعي، إلا أن فيها بدائل اجتهادية وآراء فقهية متعدّدة.

القسم الثالث: موضوعات لم تحدّد الشريعة لها حكماً وموقفاً معيناً.

وقد جعل السيد الشهيد(رض) أحكام الشريعة في القسم الأوّل أساساً لموادّ دستور البلاد، سواء كانت المادة الدستورية واردة صريحاً فيه، أو تحت عنوان عام يضم ذلك الموضوع، وأوكل أمر تحديد هذا النمط من الأحكام إلى الفقيه.

وأمّا القسم الثاني، فجعل اختيار البديل الاجتهادي إلى الأمة، وكذا صنع بالقسم الثالث حيث أحاله كلياً إلى تشخيص الأمّة لمصالحها.

ثم اقترح أن تعرض التشريعات والقوانين الصادرة من المجلس التشريعي المعبِّر عن رأي الأمة على الفقيه، أو من يمثّله، ليحرز مقدار انطباقه على الدستور، ومقصوده من ذلك الأحكام الشرعية المتناولة ضمن مواد الدستور[١].

والظاهر أن الدليل على هذه النظرية، هو ما أوضحه السيد الشهيد(رض) في كرّاس اللمحة الدستورية، وفي كراس خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، حيث يظهر من السّيد الشهيد(رض) أن دور الفقيه في الدولة

---

(١) محمد باقر الصدر، **لمحة فقهية دستورية**، ص ١٨.

الإسلامية ليس دور المدير والمنّفذ، بل دور الشهيد والمشرف والمراقب استناداً إلى التوقيع الشريف الذي رواه محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب، حيث أمر أفراد الجماعة بالرجوع إلى رواة الحديث في الحوادث الواقعة، ومن جملة آيات تعطي هذه المضمون الانتزاعي، وأن دور الأمّة هو دور تشريعي وتنفيذي أيضاً استناداً إلى آية الشورى، وآيات خلافة الإنسان.

وهذا المعنى قد صرح به السيد الشهيد(رض) في الكراسين قال في الأول: "النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفوء عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر عليه السلام: "وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله"، فإن هذا النص يدلّ على أنهم المرجع في كل الحوادث الواقعة بالقدر الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة؛ لأن الرجوع إليهم بماهم رواة أحاديثهم، وحملة الشريعة يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة، وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية"[1].

وقال: "إن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أُسْنِدَت ممارستها إلى الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيّنها الدستور. وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى"[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢ و ٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩.

وقال في موضع ثالث: "الخلافة العامة للأمة على أساس قواعد الشورى التي تمنحها حق ممارسة أمورها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام"(١).

وقال في آخر: "فكرة أهل الحل والعقد التي طُبِّقت في الحياة الإسلامية، والتي تؤدي -بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى، وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام - إلى افتراض مجلس يمثل الأمة وينبثق عنها بالانتخاب"(٢).

وقال في الكراس الآخر: "فخط الشهادة يتحمّل مسؤوليته المرجع على أساس أن المرجعية امتداد للنبوّة والإمام عن هذا الخط".

وهذه المسؤولية تفرض:

أولاً: أن يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة، ويردّ عنها كيد الكائدين، وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه مجتهداً، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية، وتمتد مرجعيته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلامي، للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط (يعني المواد الدستورية)، بل للعناصر المتحركة الزمنية أيضاً، باعتباره هو الممثل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمّة، وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها، إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلامياً، وتزعزعت المبادئ العامة لخلافة الإنسان في الأرض[١].

وقد أخذ باقتراح السيد الشهيد هذا دستورُ الجمهورية الإسلامية؛ حيث ألزم بعرض قوانين البلاد والتشريعات الصادرة عن المجلس التشريعي على مجلس صيانة الدستور للبت في عدم مخالفتها لأحكام الشريعة ومواد الدستور[٢].

## سيادة الشعب في ظل نظرية إحراز شرعية القوانين:

اتضح من خلال ما استعرضناه من النظرية المذكورة أن الشعب يمارس دوراً مهماً في سن قوانين البلاد، ووضع التشريعات اللازمة لها في ضوء ما يحصل من تصوّرات عن المصالح الاجتماعية.

## نقد النظرية:

تواجه النظرية المذكورة جملة من الإشكالات:

الأوّل: إن النظرية لم تلحظ الحالات الاستثنائية، والطارئة التي قد تحدث للمجتمع في ظروف معيّنة، بحيث تضطره إلى رفع اليد عن مبادئه

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

(٢) دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، المقدمة.

الدستورية المقرّة وفقاً للموقف الأوّلي للشريعة أو ما يعبّر عنه بالأحكام الأولية، فإن الخطوط التي رسمها السيد الشهيد(رض) لمواد الدستور تنحصر في هذا الإطار ما يجعل التخطي عنها أمراً غير جائز.

وقد حاول سماحة السيد الإمام الخميني(ره) سد هذه الفجوة والنقص الحاصل في هذه النظرية بالدعوة إلى تأسيس مجمع تشخيص مصلحة النظام الذي تبتني وظيفته على تقدير المصلحة في الظروف الاستثنائية، ومقارنتها بمصلحة الحكم الشرعي الأوّلي، والأخذ بالراجح منهما، أو تعديله بما يضمن تحققّ المصلحة المذكورة.

الثاني: إن النظرية لم تلحظ عنصر الحركية في تشريع القوانين، وتأثير عاملي الزمان والمكان في القوانين، وتبدّلها لا لأجل تبدّل موضوعاتها، بل باعتبار أن أحكام الشريعة كانت قد شُرِّعت للوصول إلى مصالح وملاكات معينة، كانت ثابتة في تلك الموضوعات، لكن مرور الزمان وتبدّل أحوال العصر أفقدا تلك الموضوعات، أو تلك الأحكام مصالحها وملاكاتها المودعة فيها.

الثالث: إن النظرية لم تلحظ توسع الرؤية الفقهية، وتطوّر الآراء والاجتهادات للفقهاء المقتضي لاكتشاف نظريات جديدة تتنافى مع النظريات السابقة التي بنيت على أساسها موادّ الدستور.

وقد حاول السيّد الإمام الخميني(ره) معالجة هذا الخلل من خلال ما ابتكره في أواخر حياته من تأسيس مجلس لإعادة النظر في الدستور، وصدر بعنوان قانون مكمّل له في العام١٩٨٩م.

لكن السيّد الإمام(رض) ضمّن تشكيلة هذا المجلس من ليس متخصصاً بأمور الشريعة، مع أن المفترض بمواد الدستور وبنوده أن تكون متضمّنة لأحكام الشريعة المسلّمة والمقطوع بها، مما ليس لأحد غير الفقيه المتخصّص حق التدخل في إقرارها وعدمه.

ومن هنا، فمن المناسب جداً أن يشكّل مجلس فقهي مهمته دراسة النظريات الفقهية الحديثة، ولحاظ مقدار مطابقة هذه النظريات مع ما هو مدوّن في الدستور، ثم القيام بإجراء التعديل المناسب على موادّه بمقدار ما يحقق الغرض المذكور، والنتيجة المتوصّل إليها، وليحمل عنوان مجلس إعادة النظر في الدستور أو المجلس الدستوري.

الرابع: إن النظرية أعطت للفقيه دوراً سلبياً في عملية تشريع القوانين؛ حيث أوكلت إليه مهمّة إحراز عدم انطباق هذه القوانين على أحكام الشريعة المسلمة، ليحصل له حق ردّ هذه القوانين، مع أن دور الفقيه لا ينحصر بالجانب السلبي فقط، بل للفقيه دور إيجابي يتمثل بالتدخل المباشر لتشريع القوانين المنصرمة المتضمنة للأحكام الشرعية المسلمة التي لم يرد ذكرها صريحاً في مواد الدستور، و لم يعتن المجلس التشريعي بها إمَّا لعدم مساسها بحياة الناس

الاجتماعية، وإمَّا غفلة عن بناء المجتمع على أصل البراءة فيها، أو لأي سبب آخر.

الخامس: إن التكييف والتخريج الفقهي لمنح الاختيار للشعب في اختيار البدائل الاجتهادية غير واضح، فإن الدليل عليه إن كان أصل البراءة عن التكليف المشكوك، فإنّما يرجع إليه في موارد الشك البدوي، وفقدان الدليل على الحكم الشرعي، وأما في موارد العلم الإجمالي - كما فيما نحن فيه - حيث يدّعي بعض الفقهاء وجود الدليل على بديل آخر، فمقتضى القاعدة جريان قاعدة منجزية العلم الإجمالي، بالضبط كما تجري في حقّ المكلّف زمان البحث عن المجتهد الجامع للشرائط، أو عند وجود مجتهدين لا يعلم الأعلم منهما، فإن عليه إعمال الاحتياط في البدائل الاجتهادية، ومجرد كون القاعدة جارية في حق الفرد لا يعني اختصاصها به، وعدم تطبيقها في حق المجتمع.

نعم لو فرض استلزام ذلك للعسر والحرج على المجتمع، وفوات كثير من المصالح الاجتماعية عليه نتيجة ذلك، أمكن الالتزام بعدم إجراء منجزية العلم الإجمالي إلزام المكلفين بالاحتياط، بمقدار ما يرتفع به الحرج عن المجتمع، ولو بفرض حدّ معين لما يجري فيه الاحتياط.

# الديمقراطية في نظام ولاية الفقيه

الشيخ محمد هادي معرفت *

دخل مصطلح الديمقراطية (Democratia) إلى العربية من اليونانية، وهو مركب من كلمتين(Demo) وتعني الشعب و(Kratos) بمعنى الحكومة، وبذلك فهي تعني الحكومة الشعبية[1].

ويطلق هذا المصطلح اليوم على نظام الحكومة التي تُدار بواسطة الشعب عن طريق الممثلين الذين ينتخبهم. كما يطلق على ذلك النوع من الأفكار القائمة على حرية الفكر، والكلام، والدين، والآراء السياسية والذي يعتبر مبدأ المساواة أمام القانون، ويدين أي شكل من أشكال الكبت، والاستبداد إلا ذلك الذي يتم عن طريق القانون[2].

ورغم الاتحاد في بعض وجهات النظر بين الديمقراطيين،

*أستاذ في الحوزة العلمية في قم

---

(١) دار يوش آشوري، **معجم العلوم السياسية**، ص ٨٨ (فارسي).

(٢) **معجم أوكسفورد**، ١٩٩٧.

إلا أن الديمقراطية لم تكن فكرة جاهزة ، بل هي عبارة عن فكرة تشكلت عبر الزمان، فنجد فيها مؤثرات أفلاطونية من حيث الاعتماد على المساواة أمام القانون وغير ذلك من الأفكار. وهناك تفسيرات مختلفة للديمقراطية تبعاً لاختلاف الشعوب وعاداتهم، إلا أن القاسم المشترك بين جميع وجهات النظر تلك، هو كون النظام الديمقراطي قائماً على إرادة الشعب، ويتحرك ـ نظرياً ـ على أساس مصلحة الشعب. الذي هو مصدر مشروعية الحكومة، والسلطة، والقوانين. ومضمونه وجود حق ثابت لجميع أبناء الشعب في المشاركة في الحياة العامة ووضع قوانين الدستور وتنفيذها. واليوم وبسبب الانفجار السكاني، واتساع المدن، وصعوبة مشاركة الجماهير بشكل مباشر في شؤون الحكم، أخذ الاتجاه يميل إلى الحكومات البرلمانية حيث يتم انتخاب حكومة ذات نظام جمهوري قائم على الانتخاب العام[١].

يقول أفلاطون في تبيان سمات الديمقراطية:

"تكمن سمة الديمقراطية في أن جميع أبناء الشعب، أحرار تحت لوائها. ولو أن أحداً قام بالبحث عن أي شكل من الحكم فسيجد بيسر ما يبتغيه"[٢].

ويستنتج من قوله: إنه عندما يتحد جميع أبناء الشعب، أو القسم الأكبر منهم في اختيار شكل من الحكم الذي يبتغونه، ويسلمون مقاليده إلى شخص أو أشخاص معينين، فسيكون هؤلاء الأشخاص هم الحكام، وتكون حكومتهم شعبية صادرة عن الشعب.

---

(١) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص ٦٥٤-٦٥٥(فارسي).

(٢) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة محمد حسن أبطحي، ص ١٩٢-١٩٣(فارسي).

يقول مونتسكيو في تعريفه للحكومة الديمقراطية:

"حين تمسك الأمة في النظام الجمهوري مقاليد الأمور بيدها، يكون هذا النوع من الحكم ديمقراطياً".

ثم يتحدث عن خصوصية هذا النوع من الحكم، فيقول:

"إن هذا واحد من المبادئ الأساسية لهذا الحكم وهو أن الشعب نفسه يعيِّن من يتولون زمام أموره بأيديهم"(١).

ويشترك هذا التعريف مع ما يقوله "جان جاك روسو":

"عندما يتخذ جميع المواطنين قراراً بشأن أمر من الأمور التي تصب بشكل عام في مصلحة البلاد ويصوتون إلى جانب ذلك القرار، فإن الأغلبية المطلقة تختار الشيء الأفضل دائماً"(٢).

وبطبيعة الحال، فإن النقد يُوجَّه، أحياناً، لمبدأ سيادة رأي الأغلبية الذي يستلزم احترام رغبات جماهير الشعب، ودعي من قبل بعض المفكرين إلى أن يوضع هذا المبدأ موضع النقد. فسقراط الذي هو من أوائل واضعي أسس الفلسفة السياسية، هاجم بعنف حكم الأغلبية وجماهير الشعب وتساءل: "أليس عبادةً للوهم أن مجرد الأغلبية تكون سبباً للعقل؟ ألسنا نرى في جميع أرجاء العالم أن حشود الجماهير هي أكثر بلاهة وعنفاً وظلماً من أفراد الناس، وأن بمقدور التربية والتعليم فقط أن تجعل فرقاً بينهم وبين الناس

---

(١) مونتسكيو، **روح القوانين**، ترجمة علي أكبر مهتدي، ص ٩٤-٩٥(فارسي).

(٢) ف.ت. جونز، **أرباب الفكر السياسي**، ترجمة علي أصغر رامين، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص ٢٦٦ (فارسي).

الآخرين؟". وهو يعتبر بشكل لا لبس فيه أن حكومة الأغلبية التي يصبو إليها الديمقراطيون حكومةً عاريةً عن الفضائل ومفتقرةً للصلاح[1].

وحول انعدام أهلية الأغلبية، كتب ويل ديورانت (١٨٨٥-١٩٨١م) مقالة تحت عنوان: هل هزمت الديمقراطية؟ يقول فيها: "صحيح أن ضغوط الأغلبية على الأقلية أفضل من عكس ذلك، أي من ضغوط الأقلية على الأغلبية.. إلا أن أمراً كهذا سيؤدي إلى تصعيد روح الغرور لدى عامة الناس، ويؤدي بالقدر نفسه إلى إحداث إحباط في الروح المعنوية لدى النوابغ، ويجعل عبقريتهم غير ذات جدوى... وكلما تمادينا في تجربة الديمقراطية أصبحنا أكثر انزعاجاً من عدم أهليتها ومن نفاقها"[2].

وهو يعتبر ـ وبشكل متشائم ـ نظرية النظام الديمقراطي شعاراً خادعاً تنطلق فيه الطبقة الوسطى إلى خداع العامة وتقود حشودهم الهادرة – بوصفهم آلاتٍ مسلوبةَ الإرادة– إلى حيث تحقق أهدافها، فتكون النتيجة أن تقوم هذه الطبقة بركوب موجة الجماهير. وكان هذا الشعار الخادع دائماً، وفي كل مكان، وسيلة لوصول مجموعة من النفعيين إلى تحقيق أهدافهم

---

(١) عبد الرحمن عالم، **تاريخ الفلسفة السياسية الغربية**، ص ٦٩-٧٠ (الترجمة الفارسية).

(٢) ويل ديورانت: **لذات الفلسفة**، ترجمة عباس زرياب، ص ٣٤٠، ورؤية كهذه واضحة في أفكار جونز وآخرين. أنظر: **أرباب الفكر السياسي**، ٢ (٢)/٢٦٦. وقد بالغ فولتير (١٩٦٤-١٧٧٨م) الذي لم يكن يؤمن بمبادئ الديمقراطية حين كتب في إحدى رسائله سنة ١٧٦٩م: "**إن الشعب المتوحش هو كالبهائم جدير بالنير والسوط والبرسيم**"؛ ألبير موله، **تاريخ قرن هجدهم**، ترجمة رشيد ياسمي، ص ٣٦٠ (فارسي).

الشخصية، وينبغي للجماهير أن تحمل على كاهلها هذا العبء الثقيل، فهم يضعون الجماهير المخدوعة، دائماً، في دوامة لتظل تدور بهم، وما تزال كذلك؛ وعلى هذا، فالديمقراطية الحقيقية لم ولن تتحقق بهذا الشكل.

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، هاجم العلامة الطباطبائي، النظام الديمقراطي بشكله المعاصر ووصفه بالشعار الفارغ والخادع الذي لا تعدو نتيجته أن تكون سوى دمار المجتمع وتشويه معالم الإنسانية، وضياع الحقوق. فضمن تفسيره للآية ٢٠٠ من سورة آل عمران، كتب بحثاً بعنوان "كلام في المرابطة في المجتمع الإسلامي"، إنبرى فيه للبحث حول أن الإسلام لا ينسجم إطلاقاً مع الديمقراطية؛ ذلك أن الإسلام يهدف إلى بناء مجتمع قائم على أسس الحق، ولا يتواءم مع الديمقراطية القائمة على أساس الهوى والرغبات الباطلة للأغلبية، بل يقف في الجانب المضاد لها.

ورداً على أولئك الذين يتصورون أن النظم الديمقراطية السائدة في الغرب أفضل من نظام الحكم الإسلامي الذي لم يكن راسخاً، بينما الديمقراطية الغربية القائمة على أساس رأي الأغلبية، هي نظام مستقر، ويتلاءم مع تقاليد المجتمع، وحقائق الطبيعة، خلافاً للنظام الديني الذي لا يتجاوز نطاق الخيال والافتراضات، وهو غير قابل للاستمرار، يقول رداً على ذلك:

"وهنا جهة أخرى أغفلها (الباحثون) وهي أن الاجتماع الإسلامي شعاره الوحيد هو اتباع الحق في النظر والعمل، والاجتماع المدني الحاضر شعاره اتباع ما يراه ويريده الأكثر، وهذان الشعاران يوجبان اختلاف الغاية

في المجتمع المتكون، فغاية الاجتماع الإسلامي السعادة الحقيقية العقلية، بمعنى أن يأخذ الإنسان بالاعتدال في مقتضيات قواه، فيعطي للجسم مشتهياته بمقدار ما لا يعوقه عن معرفة الله من طريق العبودية...وهذا، على آيّة حال لا يوافق طباع العامة من الناس ويدفعه هذا إلى الانغمار في الأهواء والأماني... وأما غاية الاجتماع المدني الحاضر فهي التمتع من المادة... سواء وافق ما هو الحق عند العقل أو لم يوافق... ولذلك كانت تتبع القوانين في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى أكثرية المجتمع وميول طباعهم، وينحصر ضمان الإجراء في مواد القانون المتعلقة بالأعمال، وأما الأخلاق، والمعارف فلا ضامن لإجرائها.. ولازم ذلك أن يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب.

وحيث إن هذا النظام فاقد للمعايير العقلية، فإنه مقبول في كثير من المجتمعات بخلاف النظام الديني الذي يضع الضوابط والقيود على كثير من الأفعال، ويحول بين الإنسان وشهواته يقول الله سبحانه: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴾[1] و﴿ بَلْ جَاءهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ * وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾[2].

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٧٨.

(٢) سورة المؤمنون: الآية ٧٠و ٧١.

ثم يقول: ".. وأما آراء الأكثرين وأنظارهم واعتقاداتهم في مقابل الأقلين، فليست بحق دائماً بل ربما كانت حقا إذا طابقت الواقع وربما لم تكن إذا لم تطابق، وحينئذ، فلا ينبغي أن يخضع لها الإنسان، ولا أنه يخضع لها لو تنبه لها .. ومن أحسن البيان في أن رأي الأكثر ونظرهم لا يجب حقاً أن يكون واجب الاتباع قوله تعالى: ﴿بَلْ جَاءهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[1] وبهذا البيان يظهر فساد بناء اتباع الأكثرية على سنة الطبيعة"[2].

والآراء مختلفة حول الديمقراطية قبولاً ورفضاً، إلا أن أغلب ما يدور على ألسنة الناقدين يشير إلى الشعارات الفارغة التي يرددها دعاتها؛ أي أنهم ينكرون المبدأ الذي يقوم عليه الافتراض الديمقراطي وهو المساواة، والعدالة الاجتماعية، والحضور الفاعل للشعب في الميادين السياسية، إلا أنهم لا يعتقدون بإمكانية تحقيق ذلك، ويرون أن أكبر عقبة في هذا الطريق هي الطبقة الوسطى التي لا تعتقد إلا بما يحقق لها النفع؛ لذلك وما لم يتم إزالة أمثال هذه العقبات الكأداء من الطريق، فلا ينبغي التعويل فقط على ترديد الشعارات.

فلننطلق الآن لبحث سمات هذا النظام وما ينسجم منه مع نظام الحكم الإسلامي، وما لا ينسجم معه:

---

(١) سورة المؤمنون: الآية٧٠.

(٢) محمد حسين الطباطبائي: **تفسير الميزان**، نشر دفتر إنتشارات إسلامـــــي، ج٤، ص ٩٨-١٠٤.

## سمات النظام الديمقراطي:

السمة الأولى:أول وأهم سمة للنظام الديمقراطي ـ كما يعتقد المؤمنون به ـ هي الحضور الفاعل للشعب في ميادين السياسة. ويعني ذلك أن للجماهير حضورها الحقيقي في وضع سياسة الدولة بجميع مجالاتها، وأن عجلة السياسة تدور وفقاً لما يرتئيه أبناء الشعب وبأيدي ممثليه الذين ينتخبهم، وأن إرادة الشعب هي الطاقة التي تسيّر الأمور.

وخلاصة ذلك، أن الشعب نفسه هو مصدر السلطة السياسية، ويحدث ذلك عندما يعتبر الدولة له، وأنها من بين صفوف أبنائه. والأغلبية المطلقة هي المعيار.

السمة الثانية: إن الحرية الشاملة (حرية القلم، والكلام، والعقيدة، والدين ووجهات النظر السياسية، وغير ذلك) مهيمنة على المجتمع، وإن جميع طبقات الشعب أحرار في إبداء وجهات نظرهم، وعقائدهم، وأفكارهم السياسية، وحتى في اختيارهم الدين والمذهب، والسلوك، وكل ذلك محمي من القانون.

السِّمة الثالثة:المساواة بين جميع أبناء الشعب أمام القانون؛ حيث تبسط العدالة ظلها على الشعب بأسره وبشكل لا تمييز فيه بين فرد وآخر.

السمة الرابعة: ضمان المصالح العامة؛ بحيث يجب أن تكون سياسة الدولة موجهة للمحافظة على المصالح الوطنية، ليتمكن كلٌّ بحسب طاقته، وما لديه من إمكانية، من تحقيق الرفاهية لنفسه بشكل لائق.

السمة الخامسة: يقوم أبناء الشعب بانتخاب مسؤولي الدولة في السلطات الثلاث: التشريعية، القضائية، والتنفيذية وعلى رأسهم زعيم البلاد بشكل مباشر أو غير مباشر. وإن حق الانتخاب هذا، هو حق ثابت لجميع أبناء الشعب من دون تمييز، لينتخبوا مَن أرادوا دون ضغط من أحد.

ويمكن تلخيص السمات الخمس أعلاه بالقول: إن هذا النظام قائم على إرادة الشعب ويتخذ من مصالحهم محوراً لحركته، كما أن الشعب هو مصدر الحكم والسلطات والقانون. وإن من حق أبناء الشعب أن يقوموا بالدور الأساسي في الحياة العامة، ووضع القوانين الدستورية والعمل على تنفيذها. ويشكل حق الانتخاب والحرية الشاملة، الجوهر الأساس لهذا النظام. وإن المعيار في جميع تلك السمات هو الأغلبية الساحقة لآراء أبناء الشعب، وكل ما قررته الأغلبية هو الحق الذي يجب العمل به[١].

## نقد:

إن السمات المذكورة أعلاه والتي تشكل المحور الأساس للنظام الديمقراطي بظاهره الخادع، يمكن القبول بها بشكل عام ولا يمكن تجاهلها، إلا أن فيها أموراً غامضة دعت البعض إلى النظر إليها بعين الريبة، أو إلى وصفها بالشعارات الفارغة الخادعة لعامة الناس. وسنذكر فيما يلي بعض تلك الأمور الغامضة:

---

(١) راجع: **أرباب الفكر السياسي؛ تاريخ الفلسفة الغربية؛ وتاريخ الفلسفة السياسية الغربية** وغير ذلك.

## ١ ـ قيمة رأي الأغلبية:

وهو المحور الرئيس الذي تدور حوله نقاشات النقاد؛ ذلك أنه ليس واضحاً ما إذا كان المقصود هو الأغلبية بشكل مطلق؛ ليشمل ذلك جميع أبناء الشعب (الصغير والكبير، المتعلّم والأمي، الجامعي والمثقف وغيره، الملتزم والعابث، مؤيد النظام وخصمه الألدّ). والإشكال هو في أن الأغلبية تتكون من العوام في أغلب المجتمعات البشرية ممن لا يفقهون شيئاً من وجهات النظر السياسية وما يتعلق بالحكومة والسياسة، ويتأثرون بأدنى درجات الدعاية السيئة؛ ليذهبوا للتصويت إلى جانب مصالح النفعيين وذوي السلطة والنفوذ. وغالباً ما يتم تجاهل آراء الواعين حملة الأفكار، وذوي الآراء السليمة في غمرة الموجات الغوغائية للعوام، والقضاء عليها وهو ما قاله ول ديورانت:

"إن ذلك سيؤدي إلى تصعيد روح الغرور لدى عامة الناس ويؤدي في المقدار نفسه إلى إحداث إحباط في الروح المعنوية لدى النوابغ ويجعل عبقريتهم غير ذات جدوى".

وهذا أيضاً ما قاله العلامة الطباطبائي: "من أن غاية الاجتماع المدني الحاضر التمتع من المادة سواء وافق ما هو الحق عند العقل أو لم يوافق .. ولذلك كانت تتبع القوانين في وضعها ما يستدعيه أكثرية المجتمع وميول طباعهم..".

وبطبيعة الحال، فإنه ينبغي الانتباه إلى أن هذا النوع من التشاؤم ناجم عن الوضع المتأزم للمنادين بالديمقراطية في القرون الأخيرة. ففي البلدان التي

تدعى بالنامية تنطلق أمثال هذه الشعارات بكثرة من حناجر من هم من الطبقة الوسطى ممن يستغلون من خلال ترديدهم شعارات كهذه، الجهل وانعدام التجربة لدى السواد الأعظم من الناس، فتكون الحصيلة الضرر الذي يصيب الناس، بينما يكون المنتفع هو من يرفع الشعارات فقط.

ولو لم يكن النّاس واقعين تحت تأثير ضغوط الحملات الإعلامية السيئة، ولا تؤثر فيهم النزعات القومية، والعنصرية ، والطبقية، ولا التيارات السياسية المفروضة، بل كانوا أحراراً معتمدين على آرائهم متمتعين بالوعي السياسي الراقي، عندها سوف يفكرون بالتزام جادة الصواب، وسوف يختارون بالفطرة الطريقة المثلى.

ولقد خلق الله الناس أطهاراً بالفطرة، وإن نقاء الطوية هو الحالة الأصيلة لدى بني الإنسان، وأيّ نوع من الانحراف في الفكر والسلوك هو شيء عَرَضي. فالإنسان يتطلب بالفطرة الحسنَ، وينفر من القبيح، إلا أن يكون هناك عامل خارجي يحرفه عن الطريق القويم:

"كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه يهودّانه وينصّرانه"[(١)].

وحول النقاء التوحيدي للفطرة، يقول القرآن الكريم:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٢)].

---

(١) بحار الأنوار، ج٣، ص ٢٨١.

(٢) سورة الروم: الآية ٣٠.

وقد ورد ذلك في كثير من الروايات:

"فطرهم على المعرفة"[١]، وقد أضاف الإمام الباقر عليه السلام: "لو لم يكن الأمر كذلك لم تتيسر لهم المعرفة".

وقد ورد في حديث الإمام الرضا عليه السلام: "بالفطرة تثبت حجته"[٢].

نعم، لو تحرك الإنسان في ضوء فطرته السليمة لا يبحث إلا عن الحق والحقيقة، ولا يقول سوى الصواب والصدق، فلن يكون بمقدور أي عامل أن يحرفه عن جادة الصواب.

إذاً، فالإنسان بالفطرة ذو تفكير سليم وغايات سليمة تتقبل الحق؛ والضلال هو حالة منحرفة وطارئة ليس لها أية أصالة؛ لذلك فإن مبدأ "أصل الصحة" هو المهيمن إلا أن يثبت خلاف ذلك. وعلى هذا، فإن سلامة الفطرة أمر شامل. وينبغي، اعتماداً على ذلك، النظر إلى جماهير الشعب، كما هو الحال بالنسبة لـ "أصالة الطهارة" النابعة من الاعتقاد بطهارة الأشياء بالخلق.

بناءً عليه، فإعطاء أهمية لرأي الأغلبية هو أمر فطري، وهو ما يتفق والطبيعة الأصيلة للإنسان؛ والأصل هو أنّ جماهير الشعب تتحرك استناداً إلى فطرتها السليمة إلا ما هو خلاف ذلك. و الآيات والروايات تدل على هذا المبدأ:

---

(١) بحار الأنوار، جج٣، ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٨.

قال أمير المؤمنين علي عليه السلام :

**"والزموا السواد الأعظم، فإن يد الله على الجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشاذ للشيطان، كما أن الشاذ من الغنم للذئب".**

ففي هذا الكلام القيِّم جرى التأكيد على ضرورة عدم الانفصال عن جماهير الناس؛ لأن الحق ورعاية الحق تعالى موجودة هناك، وإن الانفصال عن جماهير الناس يعني الوقوع في براثن شيطان الضلالة.

وفي عبارة "يد الله على الجماعة" كناية دقيقة عن ظل الله تعالى الذي يظلل جمع الأمة. وفي هذا إشارة إلى مبدأ طهارة الفطرة البشرية. وهذه هي العروة الوثقى التي أكدت عليها الآية الكريمة ﴿**وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ**﴾[1]. وواضح من جملة "ولا تفرّقوا" أن المقصود بـ "حبل الله" هو الأمة. ومن هذا المنطلق قال الإمام علي عليه السلام :

**"الزموا ما عقد عليه حبل الجماعة وبنيت عليه أركان الطاعة"[2].**

ففي هذا الكلام القيم استخدم "حبل الجماعة" بدلاً من "حبل الله"، وهو دليل على أن العروة الإلهية الوثقى هي جمهور الأمة (غالبية الناس).

قال النبي صلى الله عليه وآله:

**"إن الله وعدني في أمتي وأجارهم من ثلاث: لا يعمّهم بسَنَة، ولا يستأصلهم بعدّو ولا يجمعهم على ضلالة"[3].**

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠.

(٢) **نهج البلاغة**، الخطبة ١٣٧؛ شرح ابن أبي الحديد، ج٨/ ص ١١٢.

(٣) **نهج البلاغة**، الخطبة ص ١٥١.

إن مسألة "لا تجتمع أمتي على ضلال"، هي مبدأ فاعل وواقع لا يمكن إنكاره، ويمكن تبريره مع الأخذ بنظر الاعتبار الحكمة الإلهية وقاعدة اللطف الإلهي. نعم، يمكن للبعض أن يسيء استغلال هذا المبدأ ويفسره كما يهوى، كما بحث عنه في محل آخر[1].

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن إحقاق حقوق جماهير الشعب يحدث عندما تقوم بالمحافظة على أصالتها، وعندما لا تجتذبهم الاتجاهات المتغايرة، وشرط أن لا ينحرفوا عن صراط الفطرة القويم (وقد أشرنا إلى أن الأصل الأولي هو الصحة والسلامة وينبغي التصرف على هذا الأساس إلى أن يتضح خلاف ذلك).

سُئل النبي ﷺ عن الجماعة التي هي دائماً على الحق فقال: "جماعة أمتي أهل الحق وإن قلّوا"[2].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: "إن القليل من المؤمنين كثير"[3].

ومن هذا المنطلق يتضح أن الأغلبية التي ورد توبيخها في القرآن الكريم هي المجاميع التي انحرفت عن جادة الفطرة وفقدت نقاءها الداخلي، وأولئك الذين عرفوا الحق لكنهم وقفوا بوجهه بسبب نزعاتهم الباطلة. فإن أمثال هذه الآيات في القرآن الكريم لم توبّخ الأغلبية الساحقة لأنفسهم ليُستنتج منها أن غالبية الناس في كل زمان ومكان، وفي ظل أية ظروف هم منحرفو التفكير

---

(١) **سنن الدارمي**، ج١، ص ٢٥.

(٢) أنظر لكاتب هذه المقالة: **ولاية الفقيه**، ص ١٠٥-١٦١.

(٣) البرقي، **المحاسن**، ج١، ص ٣٤٥.

خانعون. إن استنتاجاً كهذا مغلوط تماماً ومجانب للصواب، وأمثال هذه الآيات تُعَدُّ من "القضايا الخارجية" التي قُصد بها جماعات خاصة، وأشخاص معينون معاصرون لفترة نزول تلكم الآيات؛ ذلك أن أغلب الناس خلال الجاهلية العربية وقفوا في مواجهة النبي ﷺ وأبدوا مقاومة عنيفة تجاهه، وجحدوا الحق رغم معرفتهم له: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[1]. واستولت عليهم روح الغرور والكبر ما أدى بهم إلى الظلم والتعالي؛ لهذا وُبِّخ أمثال هذه الفرق، ففي سورة المائدة وبعد تعداد بعض أعراف الجاهلية وتقاليدها السيئة التي كان أغلب العرب آنذاك يتمسكون بها، ورد قوله تعالى: ﴿وَلَـكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[2].

إن ضمير الجمع "هم" يعود على أولئك الذين افتروا على الله الكذب، وهو لا يعني أغلبية الناس في العالم، وبشكل مستمر. كما أن جميع الآيات الواردة بهذا الأسلوب مثل: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ و﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾، تعني هؤلاء الناس أتباع الباطل الذين وقفوا بوجه الدعوة الإسلامية، فهم لم يدركوا الحق؛ أي أنهم لم يكونوا بصدد البحث عن الحق ومعرفته ولذلك وقفوا بوجهه.

---

(١) سورة النمل: الآية ٤١.

(٢) سورة المائدة: الآية ١٠٣.

وعلى هذا، فإن لأمثال هذه الآيات جانباً خاصاً ولا يمكن استنتاج قاعدة كلية منها بحيث يمكن القول إن الأغلبية في كل زمان ومكان مقترنة بالانحراف والتفكير المغلوط. وبعبارة أخرى، لا ينبغي اعتبار مثل هذه التعابير من قبيل ما يصطلح عليه بـ "القضايا الحقيقية"، فالأمر ليس كذلك إطلاقاً وقد بيّن العلامة الطباطبائي ذلك في مواضع متعددة من تفسيره[1].

ويترتب على ذلك أن أول سمة من سمات الديمقراطية القائلة بالحضور الفاعل للجماهير في ميادين السياسة والاعتماد على آراء أغلبية أبناء الشعب، هي مبدأ مقبول قد أُكّد عليه في النظام الإسلامي للحكم، وبطبيعة الحال، بشرط الاطلاع الكافي على المبادئ الإسلامية والتمسك بها.

وبشأن الحضور الفاعل لجميع المسلمين في الميادين السياسية، والسعي للاطلاع على التطورات السياسية الحاكمة في البلاد يقول النبيﷺ :

"من أصبح و لم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم"[2].

فالأمور جمع أمر وتعني الشأن، إشارة إلى الشؤون العامة والقضايا ذات العلاقة بالمجتمع وعلى رأسها التطورات السياسية في البلاد. فكل مسلم ولكونه مسلماً، لا بدّ له أن يضع التفكير في السياسة القائمة على رأس أولوياته، وأن يثبت حضوره الفاعل في الساحة السياسية، وإن هذا يعني تدخل الجماهير المباشر في شتى مجالات الحكم والسياسة.

---

(١) **تفسير الميزان**، ج١، ص ١٢٤.

(٢) أنظر تفسيره للآيتين ٦ و ٧ من سورة البقرة وتفسير سورة "الكافرون" ومواضع أخرى شبيهة بهذا.

لقد أراد النبي ﷺ بهذا الأمر أن ينمي الوعي السياسي لدى المسلمين فرداً فرداً، وأن لا يعتزلوا الساحة السياسية؛ وبموازاة ذلك، ينبغي لرجال الدولة، أيضاً، أن يطلعوا الشعب دائماً على التطورات الحادثة، وأن يجلسوا للتداول في جميع الأمور السياسية إلى أبناء الشعب أو ممثليه المنتخبين، ويعملوا بما يرون فيه الصلاح؛ وبطبيعة الحال، فإنه ينبغي أن يتم تحديد القوانين ذات العلاقة وفقاً لمعايير الشرع والعقل. ويمكن اعتبار آية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[١] دليلاً على اهتمام الإسلام برأي الأمة، وقد قلنا في مورد آخر بأن الأمر بالمشورة، دليل على اعتبار رأي الأكثرية؛ حيث تطرح الأفكار في حضور الخبراء ويؤخذ بالرأي الذي تميل إليه غالبيتهم، وهذه الطريقة عقلائية مقبولة من الشريعة. وليس المراد اتفاق رأي الجميع؛ لأن ذلك لا يتحقق غالباً، وفي هذه الحالة إما أن يتم القبول برأي الأقلية أو الأكثرية، حيث يرجح العقل رأي الأكثرية؛ لأن احتمال الخطأ في رأي الأكثر عادة يكون أقل.

وقد ورد التأكيد في روايات كثيرة على التحذير من استشارة العاقل ثم مخالفته. حيث ورد في بعضها أن العمل خلافاً لما يراه الخبراء العقلاء سبب للهلاك[٢].

وحول النبي ﷺ بوصفه قائداً للأمة ورد هذا الأمر:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ﴾[٣].

---

(١) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٢) الكليني: **الكافي**، ج٢، ص ١٦٣.

(٣) سورة آل عمران،الآية: ١٥٩.

فقد أُمِر في هذه الآية بالتشاور الذي ينبغي أن يتم وفقاً للأشكال المتعارف عليها، وضمير "هم" يعود على الناس (أو ممثليهم المنتخبين)، فإذا حدث أن وجد لدى المسؤولين التنفيذيين تردّد عند بدئهم تنفيذ رأي الأغلبية، ينبغي لهم إبعاد ذلك عن أذهانهم؛ ذلك أنهم عملوا وفقاً للقانون والأسلوب المتعارف، وأن الله سيكون معينهم[1].

وثمّة أمر ينبغي ذكره وهو أن الإسلام ـ وكما بيّنا آنفاً ـ يولي أهمية للشعب ويحترم رأي الأغلبية، كما يعتبر أبناء الشعب مساهمين بشكل مباشر في الحكم. وعلى هذا، فالحكومة في الإسلام تعتبر حكومة شعبية، إلا أن ذلك لا يعني القبول بالمفهوم الغربي، بحيث يعتبر الشعب مشاركاً بشكل مطلق في الحكم، فرأي الأغلبية بحسب التفسير الغربي، يحظى بالأهمية بسبب كونه نابعاً من الشعب دون أن يكون مستقىً من مصدر أسمى (الشريعة)، أو مستنداً إلى الفطرة الأصيلة.

إن رغبات الشعب تصدر، أحياناً، عن الأهواء النفسية، أو إثر الانغماس في الشهوات الوضيعة، أو الاستسلام أمام أبواق الدعاية الإعلامية السيئة. وعند ذلك، فإن القائد الذي يتم انتخابه سيقودهم إلى الدمار، وسيغنّي على أنغام الموسيقى التي يعزفها الذين انتخبوه كما يقول الشاعر:

"إن الطيور على أشكالها تقع".

---

(١) **بحار الأنوار**، بيروت، مؤسسة الوفاء، ج ٧٢، ص ١٠٠.

إن الرغبات المنفلتة، لا يمكنها أن تؤدي إلى نتائج إيجابية، فالإسلام يهتم بالرغبات الصادرة عن الفطرة السليمة والتي تتطابق مع تعاليم الشريعة.

لهذا نعتبر الحكم في الإسلام حدّاً وسطاً بين التعيين والانتخاب؛ فليس هو تعييناً مطلقاً لا يكون للشعب دور فيه، وليس انتخاباً مطلقاً لا يكون للشرع دور فيه، بل هو انتخاب شعبي في ظل تعاليم الشرع.

**الأغلبية المطلقة أم النسبية؟**

الأمر الآخر الجدير بالذكر يتعلق بالخديعة السياسية؛ حيث يحدث، أحياناً، أن ينال السياسيون المحترفون مشروعية طروحاتهم السياسية من الأغلبية النسبية بدلاً من الأغلبية المطلقة، ويكون ذلك حينما يتعذر عليهم الحصول على آراء أغلبية ساحقة، ويواجهون حالة رفض عامة؛ لذا فهم يتجهون نحو الأغلبية النسبية. ويمكن ملاحظة نماذج من هذه الحالة في ممارسات سياسيي صدر الإسلام[1]، وهي حالة تلقى رواجاً، أيضاً، في الأساليب السياسية في عالمنا المعاصر[2] مما يمكن اعتباره شكلاً مفروضاً على الشعب؛ بينما الأغلبية التي يقبل بها الشرع والعقل، وتتطابق مع الفطرة السليمة، هي تلك الأغلبية المطلقة المشروعة.

---

(١) المصدر نفسه، ج٧٢/ ص ١٠٥.

(٢) ورد الحديث بشأن دلالة الآية بني ساعدة هو واحد من النماذج الواضحة على هذه الخدع اجتمعت مجموعة رؤساء قريش وزعماء قبائل المدينة واتفقوا على أمري القيادة ثم فرضوا اقراراهم الذي إتخذوه على الناس دون أن يكون هناك دور للناس بل وحتى لكبار صحابة النبي(ص).

فلنفترض أنه يوجد في بلدٍ ما، ما مجموعه مائة ألف ناخب، لكنهم امتنعوا عن التصويت أو صوتوا بالرفض بسبب عدم صلاحية المرشحين (المفروضين)، أو بسبب اتخاذ بعض الإجراءات غير المناسبة، فصوتت مجموعة قليلة من مؤيدي السياسة القائمة، ففاز أفراد بحصولهم على ما مجموعه ١٠٪ من الأصوات؛ ترى، هل يمكن اعتبار هؤلاء الأفراد ممثلين حقيقيين لجميع أبناء الشعب في ذلك البلد؟ لقد شاهدنا خلال الحكم الملكي في بلادنا كيف أصبح الممثلون المعيَّنون نواباً في البرلمان بحصولهم على أقل من ٥٪ من الأصوات بما يدعى بالفوز بالأغلبية النسبية ومارسوا دورهم بوصفهم نواباً للشعب.

ففي الحالات التي تطرح فيها القضايا على أبناء الشعب للتصويت، ينبغي أن تكون الظروف سليمة بشكل يتوجه فيها الناس بحرية، وبكل رغبة إلى صناديق الاقتراع. وإذا لم يتمكنوا من الحضور لأسباب معينة، بل تقبّلوا الآخرين وآراءهم، ففي هذه الحالة بالذات يمكن اعتبار رأي الأغلبية النسبية هذا بمثابة الأغلبية المطلقة. ومن الناحية العملية أيضاً، فإن حضور جميع المؤهّلين أمر متعذر، وهم معفوون في العادة من التوجه إلى صناديق الاقتراع بسبب مشاغلهم؛ لذا فإن عدم الحضور هذا عندما لا يكون ناجماً عن الإعراض والاحتجاج، فإنه لا يؤدي إلى إحداث خلل في صحة عملية التصويت، ويعتبر موافقة جماعية. وكانت البيعات الحرّة التي تمت خلال صدر الإسلام (بيعة العقبة الأولى والثانية، وبيعة غدير خم، والبيعة على عهد الخلافة

الظاهرية لأمير المؤمنين عليه السلام) من هذا النمط؛ حيث كان بقية المسلمين يوافقون على عمل المبايعين.

أما القضايا التي توكل إلى آراء فريق الخبراء ـ في أي مجال كانت ـ ينبغي بالضرورة أن تنال رأي الأغلبية الساحقة. ومن هذا القبيل التصويت في مجلس الشورى الإسلامي ومجلس الخبراء، وبقية المؤسسات التي تعتمد على الشورى. لذا لا ينبغي أن تقاس عملية التصويت في هذه المؤسسات بالآراء العامة.

## الأجواء السليمة:

والأمر الثالث هو توفر الأجواء السليمة ليكون للناس حضور فاعل في الميادين السياسية بحريّة تامة. وهنا يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: كيف يمكن إيجاد هذه الأجواء السليمة، ومن المسؤول عن توفير بيئة سليمة لحضور شعبي سليم وحقيقي؟

تقع هذه المسؤولية، بالدرجة الأولى، على عاتق الدولة (مجموعة رجال الحكم) التي ينبغي أن تكون هي نفسها، أولاً، منزهة عن الانحراف، ويكون همها تحقيق المصالح الوطنية، وإذا رأت أن فعلاً ما يحقق هذه المصالح، وضعته بين أيدي الناس بأسلوب النصيحة والإرشاد، وبطريقة أبوية مخلصة، وليس من خلال الإكراه والضغط، بل بوضوح وصدق. وبطبيعة الحال، فإن العقلاء

والواعين من الناس ـ وهم الأغلبية ـ وتبعاً لمعرفتهم إخلاص وعطف رجال الحكم الصلحاء، يتقبلون نصائحهم ولا يُعرضون عنها إطلاقاً.

وعلى الأحزاب والتجمعات المبسوطة اليد في التخطيط السياسي للتيارات، أن تسعى إلى أن لا تخرج عن إطار القانون. ورغم أنها تعمل وفق أسلوب فئوي، لكن عليها أن تضع نصب أعينها الهدف الرئيس وهو تطور البلاد، والحفاظ على المصالح العامة. واختلاف وجهات النظر رغم كونه من مستلزمات تعددية العمل السياسي، إلا أن هذه التيارات ـ شأنها شأن مراكز البحث العلمي المتعددة ـ ينبغي أن تتحرك بأسرها باتجاه واحد وهو بلوغ الحقيقة. إذاً، فإن واجب جميع الفئات هو تنوير أفكار الشعب لا إغراقه في الحيرة والتخبط، وكما أشرنا في مقالنا المعنون بـ "المجتمع المدني"، فإن الأحزاب والفئات السياسية تشكل همزة الوصل بين الأمة والدولة؛ لذا يجب على الجميع السعي إلى ما يصب في خدمة الشعب وتقديم النصح للدولة، وعلى كل فئة بوصفها خبيرة عطوفة، أن تقدم للشعب آراءها الصادقة.

وخلال ذلك ينبغي للمفكرين المحايدين أيضاً، أن لا يبخلوا بتقديم الإرشاد اللازم لتحقيق سعادة الناس ومصالحهم، ولعل هذه الأجواء النقية الضرورية لحياة اجتماعية سليمة تتهيأ بتعاون رجال الدولة الصالحين، والمفكرين المخلصين ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[1]، ونصرة الناس نصرة لله وكل من ينصر الناس في سبيل الله سيحظى، في كل

---

(١) سورة محمد، الآية: ٧.

وقت، بالتأييد والنصر الإلهي ويكون علمه ناجعاً، ويصبح مدعاة ثبات واستقرار الأمة وتدعيم الإسلام.

يقول أمير المؤمنين ﷺ عن حق الناس على ولي الأمر (رجال الحكم الصالحين):

"فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كي لا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا"[(١)].

**الحرية بين الإطلاق والتقييد:**

يمكن تصنيف الحرية إلى صنفين: حرية مطلقة، وحرية في حدود القانون. فالحرية المطلقة تعني الانعتاق من كل قيد؛ بحيث يكون المعيار الوحيد في تشخيص المصلحة هو الرأي الشخصيَ لكل فرد، وإن كان يتعارض مع مصالح الآخرين. وفي هذه الحالة سيفقد كل مرجع لتشخيص المصلحة صلاحيته حتى في الشؤون الاجتماعية؛ لأن ذلك سيؤدي إلى سلب الحرية المطلقة وتقييدها.

وهذا النوع من الحرية غير مقبول على الإطلاق لدى عقلاء العالم؛ ذلك أنه سيتسبب في ضياع الحريات ويحقق نتائج معكوسة، وسيحقق ذوو السلطة والمال من خلال رفعهم شعارات الحرية مطالبهم بشكل عملي، مستغلين، بقسوة متناهية، حاجة وبؤس الطبقة المستضعفة. فيظهر بذلك نوع

---

(١) **نهج البلاغة**، تحقيق: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، ج ١، ص ٨٤.

من العبودية الحديثة في المجتمع كما قال "ول ديورانت"، مما نشاهد أبشع أنواعه اليوم مهيمناً على ما يسمى بالدول المتطورة من رأسمالية طبقية أو اشتراكية. وما هو ملموس هو استسلام الطبقة المستضعفة (التي تشكل الأغلبية الساحقة من الشعب) للأقلية المستكبرة الأنانية.

إن الحرية المعقولة المتفقة مع الفطرة الإنسانية هي الحرية التي تقع ضمن نطاق القانون، وبطبيعة الحال، ليس القانون الذي وضعه المستكبرون ذوو السلطة والمال، بل القانون الموضوع على أساس الفطرة ومبادئ الحكمة؛ القانون الذي يضمن المصالح العامة استناداً الى مبدأ العدالة الاجتماعية، والذي يأخذ في اعتباره جميع فئات الشعب، وأبناء الأمة، والذي يتمتع فيه كل فرد استناداً إلى الضوابط (وليس إلى الروابط)، بحقوقه الطبيعية، والشرعية التي اقرتها له الخلقة والفطرة. بمعنى أن يكون النظام الحاكم قد نظم بشكل يستطيع معه كل شخص الانتفاع على أفضل وجه من حقوقه المادية والمعنوية بيسر وفي ظل حماية القانون، ولهذا قيل: "**الحرية إن فسرت بالانطلاق عن القيود، فهذه هي عين الهمجية والفوضوية العارية. وإن فسرت بإمكان التمتع بالحقوق فهذه هي التي تحقق كرامة الإنسان وتحفظ له شرفه التليد والتي يحكم بها العقل الرشيد ويبتغيها الشرع الحنيف**".

لقد أكد الإسلام على حرية الإنسان[١]، ويشكل مبدأ الإباحة وجواز الانتفاع العام بالموارد الطبيعية والتمتع بملذات الحياة، واحداً من الأسس

---

(١) خلال العهد الملكي (في إيران) كانت الانتخابات بأسرها تتم وفقاً لهذا الأسلوب؛ وهو الأسلوب الذي ما يزال سائداً في الدول ذات الحكم الدكتاتوري الذي يعرض في الظاهر وكأنه حكم برلماني.

الراسخة للشريعة. وتعدّ قاعدة "الناس مسلّطون على أنفسهم وأموالهم" واحدة من القواعد الشرعية الأساسية التي تطلق يد الانسان في التصرف في مظاهر الطبيعة، ليستفيد من الحياة كيفما يشاء شرط أن لا يزاحم حقوق الآخرين، حيث تحول قاعدة "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" دون ذلك.

والخلاصة، إنَّ الحرية ينبغي أن تكون معقولة ملتزمة، لا انفلاتاً أو عدم مبالاة. ونلقي هنا نظرة على سمات الحرية مما ورد في تفسير الديمقراطية الغربية:

**١ـ حرية الفكر والتعبير**

كل إنسان حر في فكره، والفكر من حيث المبدأ ليس أمراً مفروضاً. فكل مفكر يتلقى أفكاره من المقدمات المتاحة لديه مما له علاقة بخطئها، وصوابها، وتركيبها المنطقي، فإن كانت المقدمات قائمة على أسس رصينة، ووضعت في نسق منطقي، أدت الى نتيجة صائبة، وإن حدث خلل في تنظيم المقدمات أو اختيارها، جاءت النتيجة مغلوطة، لذا قيل: "إن النتيجة تتبع أخس المقدمتين".

ولهذا فإن جهود العلماء الكبار، وإرشادات الشرع انصبّت على إقامة الأفكار على أساس سليم ورصين عن طريق تبيان المقدمات البديهية وتمهيد طرق الاستدلال، ويُرى أن أي شكل من أشكال الانحراف والخطأ في التفكير ناجم عن التهاون في المقدمات. لذلك،

فالشخص لا يلام الشخص على الفكر الخاطئ بل يبحث معه ويناقش في مقدماته. فالبحث والحوار لهما صبغة توجيهية لا اعتراضية، وإذا تما بإخلاص ومحبة فغالباً ما يؤديان الى تصحيح الانحراف وتقويم الاعوجاج وهذا ما يصفه القرآن بـ"المجادلة بالأحسن"، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]. كما قال عز ذكره: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[2].

وعلى هذا، فإن كانت حرية التعبير مطروحة في بيئة سليمة تسودها روح التفاهم، فلا شك في أنها تنسجم مع روح الإسلام، وذلك هو الذي يصبو إليه الشرع والعقل وخصوصاً في القضايا السياسية ـ العقائدية، حيث حظيت جميع أشكال النقد، وإبداء الرأي، بتشجيع وتأكيد الشارع المقدس بما عرف بـ"نصح الأئمة".

لكن إذا كان الهدف كشف الأسرار وإظهار ضعف النظام ، فذلك يدل على وجود مرض داخلي ينبغي الحيلولة بحزم دون اتساع نطاقه وشدته. وربما يؤول، أحياناً، إلى عملية جراحية و بتر العضو الفاسد. قال تعالى بشأن

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٤٦.

(٢) سورة فصلت: الآية ٣٤.

هؤلاء الأشخاص (الذين في قلوبهم مرض): ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَـكِن لاَّ يَشْعُرُونَ﴾[١] ويقول في موضع آخر: ﴿وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[٢].

ومجمل القول، إن إبداء الرأي إذا كان مصحوباً بروح التفاهم، فإن الإسلام يقبله بكل رحابة صدر، وإن كان ناتجاً عن مؤمراة سرية، فإنه يواجهه بحزم. وهذا أسلوب مقبول تثني عليه جميع الأنظمة القائمة على الحكمة ولا تفعل غيره.

**٢ـ حرية العقيدة والدين:**

في النظام الديمقرطي ـ بحسب تفسيره الغربي ـ الناس أحرار تماماً في اختيار الدين والعقيدة ليختاروا ما يقتنعون به ويتخلوا عما لا يقتنعون به، أو يغيروا أو ينصرفوا نهائياً عن اتباع أي دين. فالالتزام بدين أمر ليس ذا بال في النظام الديمقراطي، حيث ينظر إليه نظرة جانبية وعرفية (نابعة من العادات والتقاليد المحلية)؛ لذلك فإن تغيير الدين، أو التخلي عن المذهب لا يعد جرماً في نظام كهذا، ولا تترتب عليه ملاحقة قانونية.

---

(١) سورة البقرة: الآيات ١١- ١٢

(٢) سورة النساء: الآية ٨٣.

إن حرية اختيار الدين ـ إلى هذا الحد ـ غير مقبولة في أي من الأديان السماوية. فالشريعة في كل الأديان الإلهية هي حقيقة يُلزم الناس بقبولها وتعتبر مخالفتها تمرداً تترتب عليه ملاحقة قانونية أحياناً.

والحرية الدينية في الإسلام تعني تحمل أتباع الأديان الأخرى، والسماح لهم بالالتزام بشعائرهم الدينية بحرية وأداء طقوسهم وفقاً لمعتقداتهم، والعمل بأحكام دياناتهم، وحتى في أحكام الزواج والطلاق وغيرهما إذا ما عملوا استناداً الى ديانتهم، فإن الإسلام يقول:"لكل قوم نكاح"[(١)]، "ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم"[(٢)].

فالإسلام يسمح حتى للمشركين بأن يلجأوا إلى بيت الله (المسجد) علّهم يسمعون كلام الحق تعالى وتلين قلوبهم. عندها يكون من واجب الدولة حمايتهم حتى يبلغوا مأمنهم[(٣)]. وهذا هو معنى ﴿لا إكراه في الدين﴾[(٤)]؛ ذلك أن الدين القائم على أساس العقيدة لا يقبل الإكراه إلا بعد أن يُميَّز بين طريقي الهداية والضلال ببراهين واضحة. وقد ورد في بقية الآية:

---

(١) **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح، الخطبة ٣٤، ص ٧٩.

(٢) في الرسالة التي كتبها الإمام عليﷺ لابنه الحسنﷺ : "**ولا تكن عَبْدَ غيرك، وقد جعلك الله حراً**"(نهج البلاغة، الرسالة ٣١، ص ٤٠١). وقالﷺ في مناسبة أخرى: "**أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمةً، وإن الناس كلهم أحرار**"(روضة الكافي، ج٨/ ص٦٩).

(٣) مرّ الكلام على ذلك خلال الحديث عن متابعة الشعب لولاية الفقيه تحت عنوان الإشراف العام للشعب.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾. وبطبيعة الحال، فإن ذلك لا يعني أن الإسلام أقرّ بقية الأديان المعاصرة، واعتبرها بأسرها على الصراط المستقيم ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾[١]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٢].

إن الإسلام يتقبل أتباع بقية الأديان المعاصرة لكنه لا يقر أحقيتها بالشكل الذي هي عليه الآن. وكل من يتصور خلاف ذلك فإمّا أن يكون غير مدرك للإسلام، أو أنه لا يرى للأديان جذوراً ذات علاقة بالوحي، ويعتبرها نابعة فحسب من الأعراف (العادات والتقاليد) المحلية.

وإن التفسير الغربي للدين لا يعتبره سوى ظاهرة عرفية تقليدية، وأنه أحد مظاهر التقاليد المحلية المتعارفة والتي ترتبط بعادات وتصورات كل قوم، وأن الاعتقاد بالغيب الذي هو من مبادئ الإيمان بدينٍ، له جذور في الأساطير القديمة التي كان يعتقد بها الإنسان البدائي والتي ما تزال سائدة اليوم، أيضاً، في القبائل البعيدة عن مراكز الحضارة. ويقولون: إن البشر وبعد اتجاههم نحو الحضارة، والحياة المدنية حملوا معهم بعض معتقداتهم البدائية التي منها الدين والإيمان بالغيب؛ لذا لا يمكن اعتبار أحدها حقاً والآخر باطلاً، كما لا يمكن اعتبار العادات والتقاليد المحلية لكل قوم خطأً أو صواباً.

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٩.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٨٥.

وهذه هي مكانة الدين في الحياة من وجهة نظر الغربيين الذين شككوا في أصالته، أو الذين لا يرون له جذوراً. تُرى، هل ينبغي لأتباع الغرب الذين خسروا أنفسهم ممن يعتبرون أنفسهم مسلمين أن يتناغموا مع هذا اللحن، أم أن يثوبوا إلى رشدهم، وينظروا إلى الدين، والإيمان بالغيب بمنظار واقعي؟...

إذاً، لا ينبغي لنا أن نطبل ونزمر على أنغام الأوروبيين والمنصهرين فيهم. فالدين في هذه البقعة من العالم له مكانة أصيلة وجذور متصلة بالوحي الإلهي وهو في صميم الحياة الإنسانية، ولا يمكن النظر إليه كأمرٍ على هامش الحياة، كما نظر إليه الأجانب.

وعلى هذا، فنحن نعتقد أن الدين الحق واحد ليس إلا، وهو الصراط المستقيم الوحيد لسعادة الدنيا والآخرة[1]. والدين ليس أمراً اعتبارياً محضاً ليتغير بحسب الاعتبارات المختلفة، بل هو حقيقة ذات واقع موضوعي يكمن فيها سر السعادة، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3].

فقد جاء جماعة إلى النبي ﷺ يحملون ـ كما يتصورون ـ نسخاً من التوراة فعرضوها عليه، فعنّفهم النبي بشدة وقال: ماذا جرى لكم؟ لماذا لا

---

(١) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج١٥، ص ٨٠.

(٢) سورة الزخرف: الآية ٦١.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٥٣.

تزنون أفعالكم؟ ما هذا؟ ثم أضاف: لو أن موسى عليه السلام كان حياً ما وسعه إلا أن يتبعني.

وقد روي في مسند أحمد بإسناد صحيح أن رسول الله ﷺ في هذه الواقعة وجّه كلامه إلى عمر وهو غاضب قائلاً: "أمتهوّكون فيها يا ابن **الخطاب! والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية ... لو أن موسى عليه السلام كان حياً ما وسعه إلا أن يتبعني**"[١].

إن هذا الكلام يدل على أن بقية الأديان المعاصرة ـ رغم كونها موحاة من الله ـ غير نقية ولا تستطيع ضمان سعادة الإنسان. لكن هذا النبي الرؤوف والرحيم الذي يتعامل مع هذه الواقعة بهذا الحزم، يتعامل مع أتباع الديانات الأخرى بشكل مسالم، ويراعيهم، ولا يمارس أي نوع من الضغوط عليهم، كما أشرنا إلى ذلك في مقالة لنا بعنوان "المجتمع المدني" وأوردنا جزءاً من دستور تشكيل الحكومة الإسلامية للنبي ﷺ في المدينة[٢].

وأوضحنا في مقالة أخرى أن "الجزية"[٣]، و"عدم تساوي الدية"[٤] تخص أتباع بقية الأديان ممن كانوا مجاورين للبلدان الإسلامية وأصبحوا في ظل

---

(١) المصدر نفسه، ج٢٢/ ص ٧٣.

(٢) **﴿وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾**(سورة التوبة: الآية ٦٠).

(٣) نذكر بأن التنوين هنا يفيد التفخيم وليس التنكير، كما في قوله تعالى: **﴿إن ربي على الصراط مستقيم﴾**، أي صراط المستقيم الوحيد، وليس واحد من الصراطات المستقيمة. وبطبيعة الحال فإن الذين ليس لهم معرفة بالأدب العربي يريدون أن يتصوروا أي تصوّر يحلو لهم.

(٤) **مسند أحمد**، ح١٣/ ص ٣٨٧؛ اعتبره ابن حجر في فتح الباري (ج١٣/ ص ٢٨١)، حديثاً صحيحاً؛ أنظر الكاتب: **التفسير والمفسرون**، ج٢، ص ٨٢-٨٣.

حمايتها. إلا أن المواطنين منهم والذين هم في كنف الدولة الإسلامية، لا يختلفون عن سائر المواطنين المسلمين[١].

وخلاصة القول، إن رعاية المواطنين من أتباع بقية الأديان ومعاملتهم بودّ، هي سياسة وضع الإسلام أسسها، إلا أن ذلك لا يعني أنه أجاز أتباع بقية الأديان المعاصرة له واعتبرها بأسرها الطريق الموصل للسعادة، وإلا لما قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. لذلك، فإن مجرد الإيمان التلقائي بالله لا يوصل إلى السعادة، ما لم يتبع الإنسانُ نبيَّ الإسلام بذاته ويطبق أوامر الشريعة؛ إذ إن الإيمان الحقيقي، والتطلع إلى طريق الحق ورضا الله يكمن في هذا فحسب. وكل من تطلّع إلى الحق عن غير طريق الإسلام فقد ضل الطريق.

**٣ـ المساواة:**

يرن صدى هذه السمة في الأسماع، إلا أنها شعار مجرد لا يوجد له تطبيق عملي، وحقيقتها في جوهر الإسلام الذي بدأ بهذا الشعار النابع من الصميم وما يزال مستمراً. بل إن الإسلام قد تجاوز ذلك أيضاً، فوضع المساواة على أساس الأخوّة، وجعل هذا الأساس راسخاً قدر المستطاع.

كان النبي ﷺ يؤكد في خطبه على أمرين: إقامة مجتمع موحِّد بشكل تام يمضي فيه الجميع باتجاه واحد تحت راية التوحيد، وتأسيس وحدة الأمة على

---

(١) **خصائص المجتمع المدني**، مجلة أنديشة حوزه، السنة ٤، العدد الثاني، ص ٧٠-١١٧.

أساس الأخوة الإسلامية. وقد دعا ﷺ بعد فتح مكة وانتصار الإسلام بشكل كامل، جميع القبائل العربية، وقال في خطبة مطولة: "أيها الناس! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى. إن الله قد محا عنكم عار الجاهلية حين كنتم تفاخرون بأسلافكم، الناس سواء كأسنان المشط"[(١)].

ثم تلا الآية: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

### ٤ـ ضمان مصالح الأمة

وهذا واحد من أهم تعاليم نظام الحكم في الإسلام والذي أشير إليه في تبيان واجبات الدولة في ظل العدالة الاجتماعية السائدة.

### ٥ـ الشعب مصدر قوة السلطة ومشروعيتها

واستناداً إلى هذا، فإن الناس هم مصدر القوة والمشروعية في جميع المجالات. فجميع موظفي الدولة في السلطات الثلاث التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، وحتى منصب الرئاسة العامة، كلها تستقي مشروعيتها من الناس ويكون الرأي العام، أو الأغلبية الساحقة هي المعيار.

وفي القسم الخاص بدور الشعب في الحكم وحضوره الفاعل في الميادين السياسية، تحدثنا عن ذلك بشكل تفصيلي، وأشرنا إلى أن أبناء الشعب يلعبون

---

(١) الضرائب المالية التي ينبغي دفعها سنوياً.

الدور الرئيس ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ في جميع مجالات سياسة الدولة، ولكن بشرط أن ينسجم ذلك مع الشرع؛ أي أن الخطوط العامة والأساسية لدور الشعب في المجالات السياسية في نظام الحكم الإسلامي يحددها الكتاب والسنة، وكل تعدٍّ عن حدود الشريعة يعتبر أمراً غير مشروع.

ولذا، فإن مصدر القوة والمشروعية في نظام الحكم الإسلامي له صبغة شعبية ـ إلهية، وليست شعبية مجردة. وهذه هي نقطة الافتراق بين التفسير الغربي والتفسير الإسلامي للحكومة الديمقراطية.

قام بعض المفكرين ممن هم على علم ـ إلى حدّ ما ـ بعلوم الحوزة العلمية والجامعة، وفي سبيل إضفاء المشروعية على النظام الديمقراطي المطلق وعدم تناقضه مع أوضاع المجتمع الإسلامي، بطرح مسألة عدم وجود علاقة بين الدين والسياسة، أو قصور الفكر الديني عن التدخل في السياسة، وأضافوا أن المجتمع الذي يسوده الإسلام ويلتزم شعبه بالتعاليم الدينية يتطلب بطبيعة الحال، حكومة تطبق الأحكام الإسلامية، لذا فإن النظام الديمقراطي سيتبلور تلقائياً في مجتمع كهذا.

يقول الشيخ "محمد مجتهد شبستري" في مقابلة له مع أسبوعية "راه نو" (الطريق الجديد): "إن الدين الإسلامي وكما أثبت ـ على مدى التاريخ ـ أنه لم يكن يملك أنظمة يمكن معها العيش في جميع العصور، وليس بإمكان أي دين أن تكون له أنظمة كهذه. وإن ادّعاءاً كهذا أمر غيرمقبول مبدئياً، وإن افتقار أي دين ـ ومن ذلك الدين الإسلامي ـ إلى أنظمة كهذه ليس عيباً؛ ذلك أن هذا الادعاء لا يتطابق مع واقع حياة المسلمين؛ وفي الوقت نفسه

يصرّ أصحاب القراءة الرسمية على ذلك. وقد أدى هذا الإصرار إلى ظهور أزمة".

"أما كيفية التخطيط للتنمية والتطور قانونياً وإدارتها مما هو اليوم من الواجبات الرئيسة للحكومة، فهو أمر علمي وفني ولا يمكن تحديده من خلال الأحكام الفقهية. فعلم الفقه وتعيين الحلال والحرام الفقهي لا يمكنه أن يعين خطة الحكومة اليوم، بينما كان ذلك ممكناً في الماضي"[(١)].

وفي رده على السؤال القائل: كيف تطور أسلوب الحياة الحديثة بحيث لا يمكن إدارته من خلال تعيين الحلال والحرام، قال: "أذكر هنا بعض المعالم البارزة لهذا الأسلوب الجديد في الحياة:

١ـ ينشأ هذا الأسلوب الحياتي من الرغبة في أن يكون الإنسان أقوى، وأن يعيش بشكل أفضل.

٢ـ ترتبط (أي الحياة) بأسرها بتطور العلوم الحديثة الطبيعية والاجتماعية.

٣ ـ هي (أي الحياة) صناعية مائة في المائة.

٤ ـ تتحقق عملياً بالتخطيط.

٥ ـ تتقبل تعدد الآراء والاحترام المتبادل بينها، وتعتبر المشاركة شرطاً ضرورياً لتحققها.

٦ـ أن يهدف القانون إلى استمرار التنمية والتطور، لا إلى فرض النظام فحسب.

---

(١) دية من هم خارج الذمة هي ١٢,٥% من دية المسلم.

٧ـ الإدارة العلمية في جميع المجالات.

٨ـ لا يستطيع التدين أن يصهر التطور والتنمية في ذاته ويصبغها بصبغته. رغم أن التطور والتنمية لا يُنافيان التدين"[١].

ويقول عبد الكريم سروش بهذا الشأن: "إن كان المقصود بجعل السياسة دينية هو أن تكون جميع التدابير اللازمة في أمر السياسة والحكم قد وردت بشكل مباشر في متن الكتاب والسنة، فهذا أمر لا يتحقق أبداً، وليس له معنى معقول، لكن كون السياسة دينية أو عدم كونها كذلك، هو في نهاية المطاف أمر ناجم عن وضع المجتمع. فالمجتمع يضفي طابعه على جميع شؤونه، ومنها السياسة. والمجتمع الديني يعكس كونه دينياً في حكّامه أيضاً، أي أنه يطلب إلى حكامه احترام القيم الدينية، وإذا امتنع الحكام عن ذلك، فإن علاقة الناس بهم سوف تسوء. فالحكومة ثمرة طبيعية تظهر على الأغصان البارزة للمجتمع"[٢].

وهنا عدة أمور يجدر ذكرها:

أولاً: لا ينبغي أن نتوقع تدخل الدين بشكل مباشر في تحسين مستوى حياة الناس؛ بحيث يقدم لهم نظاماً يمكن العيش في ظله لعصر واحدٍ، أو لجميع العصور. فالدين بصورة مبدأية لا يقدم في أي جانب من جوانب الحياة

---

(١) حول الدية، أنظر المجلة الشهرية "دار درسي"، السنة الثانية العدد ١١، ص ٥.

(٢) وردت هذه الخطبة بعبارات متنوعة في كتب الحديث والتاريخ، وكذلك حديث "**الناس سواء كأسنان المشط**"، الوارد بالتواتر عن النبي(ص). أنظر: **تفسير القرطبي**، ج١٦، ص ٣٤١-٣٤٤؛ **بحار الأنوار**، ج٢٢، ص ٣٤٨، ج ٧٥، ص ٢٥١.

(السياسية والعسكرية، والثقافية، والاقتصادية، وغيرها) نظاماً محدداً سوى مبادئ عامة، ليقوم الناس بأنفسهم واستناداً إلى تلك المبادئ، بتحسين أوضاعهم، بما ينسجم وتطور العصر وازدهار العلم والصناعة. فمثلاً في الجانب العسكري لا توجد قواعد لتطويره، وتحديثه سوى الأمر بتعزيز البنية العسكرية بما يتلاءم ومقتضيات العصر، وليس عند الدين خطط لتطوير الأسلحة، وتعزيز البنية العسكرية، بل هو يأمر بالإعداد والتهيؤ للدفاع أو الهجوم.

﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾[1].

والخبراء الملتزمون هم الذين ينبغي لهم أن يحسّنوا أوضاع القوات المسلحة، بما يتلاءم ومقتضيات العصر، فإن وفّروا اليوم أحدث الأسلحة ووضعوا أهم الخطط للحرب، فقد نفّذوا ما أمر به الشرع.فالنبي ﷺ أسس أول دولة للإسلام بأمر الله، إلا أنه كان في وضعه السياسات على مختلف صُعُد إدارة البلاد، يستشير الخبراء ذوي العلاقة وفقاً لأسلوب ذلك العصر. وقد كرر مراراً عبارة: "أشيروا عليَّ" دوّنها التاريخ. وكان يتفوّه أحياناً بعبارة "أنتم أعرف بدنياكم".

وعلى هذا، فإن كان المقصود من طرح النظام، تقديم نظام وخطة عملية، فذلك توقّع في غير محله، وإن كان المقصود تقديم معايير عامة ومبادئ

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

أساسية، فمن المؤكد أن الإسلام قد فعل ذلك دائماً. ولذا ينبغي القول: إن طرح الإسلام لنظام حكم محدد وثابت هو أمر غير منطقي، وإن نظاماً كهذا لم يُعْرَض على الإطلاق في المصادر الفقهية، فما استُنِدَ إليه في المصادر الفقهية هو، فقط، الخطوط العريضة والمبادئ الثابتة، وأما تنظيم أسلوب التنفيذ والإدارة الحكومية وعرض نظام إسلامي، فهو على عاتق المتخصصين والخبراء لينظموا ذلك وفقاً لمقتضيات العصر، وتطور الحياة.

وبهذا اتضح أن افتراض وجود شكل حكومي ثابت وعدم إمكانية تطابقه مع مقتضيات العصر، سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنَّ مَن افترضَ ذلك هو الذي أشكل عليه. وليس هناك من ادعى أو يدعي ذلك.

لذا، فمن الإجحاف أن يحكم على الإسلام بحكم قاسٍ كهذا، ليُعرَض الإسلام بمظهر الدين الذي لا تتمتع تعاليمه بالانسجام مع تطور الحياة.

يقول الشيخ "مجتهد شبستري" في الحوار المذكور: "إن علم الفقه، اليوم، لا يستطيع رسم برنامج للحكومة. بينما كان ذلك ممكناً في الماضي".

وهنا يبرز سؤال: ترى، هل أنه يُفتقر اليوم إلى العملانية في تحديد الأهداف، والقيم وتقديم المعايير وكان ذلك بإمكانه في الماضي، أم في مبدأ التخطيط وتحديد آلياته؟ فإن كان المقصود هو الحالة الثانية فإن علم الفقه لم يكن له دخل في ذلك بالأمس وليس له اليوم، وإن كان المقصود الحالة الأولى فقد كانت له المكانة الأولى وما تزال في جميع العصور.

وقال سماحته في الحوار الذي أجري معه في مركز الدراسات والبحوث الإسلامية التابع لمكتب الإعلام الإسلامي بقم (وحدة الفقه والقانون): "بإمكان الفقه أن يبين الأهداف والقيم، لكنه لا يبيِّن الأساليب والآليات بل يحدد علم الأساليب والآليات. وبعبارة أخرى، ففي الموضع الذي يكون فيه الحكم أو الحق قابلاً للتصور فهناك يكون مجال الفقه، وفي الموضع الذي لا يمكن فيه تصور الحكم أو الحق، فلا مجال للفقه. ومن جهة أخرى، فإن تحديد الأهداف يقع ضمن إطار الفقه، بينما تقع كيفية التخطيط ضمن إطار العلوم". ويضيف قائلاً: "إن الفقه والشريعة اللذين يتطلعان إلى الأهداف يمكنهما على الدوام أن ينسجما مع أنظمة معينة، ولا ينسجما مع أخرى. لذا يمكن تصور أنظمة عديدة تتلاءم مع أهداف الشريعة"[١].

لذلك، فإن هذا الحكم الإيجابي والشامل الذي ورد في هذا الحوار لا ينسجم مع الحكم السلبي الذي أوردناه في الحوار السابق. وربما استدعت أجواء الحوار هذا التباين.

ثانيا: ما الذي يستشفونه من الفقه؟ ترى، هل يعتقدون أن الفقه مقتصر على المسائل الفرعية التي هي حصيلة ما استنبطه الفقهاء من المصادر الفقهية وجمعوها بشكل منظم في اثنين وخمسين باباً، بينما توجد لعامة الناس تعليمات تبيِّن لهم كيفية التصرف في عباداتهم ومعاملاتهم اليومية، ولا ينبغي

---

(١) أنظر: محمد مجتهد شبستري، **القراءة الرسمية للدين، أزمات وحلول**، مجلة راه نو، العدد ١٩، ص ١٨-٢٤.

توقع إدراج قضايا مثل التنمية والتطور الحضاري ووضع سياسة الدولة والجيش وغير ذلك بشكل تفصيلي؟

وكما أشرنا فيما مضى، فإن للإسلام مجموعة مبادئ فقهية مفيدة للجميع وفي كل حين، والفقهاء منذ البدء، وإلى يومنا هذا، اتبعوا أسلوباً يقضي ببحث القضايا اليومية التي هي في صلب واقع الحياة الفردية والاجتماعية وعرضها على القواعد الفقهية الأساسية، وتُقيّم في ضوئها صحتها وعدم صحتها، وانسجامها أو عدم انسجامها معها. ويشمل ذلك القضايا المتعلقة بالأسرة، والتجارة، والمجتمع، والحكومة، والقضايا السياسية.

وبطبيعةالحال، فإن هذه المهمة ملقاة على عاتق فقهاء مقتدرين، ذوي معرفة بالقضايا اليومية، واحتياجات الحياة المعاصرة، وعلى معرفة واسعة بقواعد الشريعة، ومبادئها أيضاً. وهذا ما كان عليه فقهاء السلف، فقد كانوا يعيشون في صلب الحقائق، ويقيّمون المسائل الشرعية. وينبغي لفقهاء الخلف، أيضاً، أن يعملوا على المنوال نفسه، ويعيشوا في صلب الحقائق، ويبحثوا القضايا اليومية للحياة بجميع أبعادها في ضوء قواعد الشرع المبدأية، وإذا شاؤوا تكرار استنتاجات السلف نفسها، فلن يكون ذلك ملبياً للحاجات المعاصرة. وإن نطاق الفقه والشريعة من حيث المبدأ، هو تحديد الأهداف والقيم، وإقرار الخطط والبرامج العملية المنسجمة مع الأهداف، والمقاصد التي أقرها الشرع والفقه، كما أشار إليه الشيخ شبستري آنفاً.

لا شك في أن هذه القواعد الفقهية الأساسية لم تكن في أي وقت عاجزة عن تلبية الحاجات المعاصرة، ولم تقف حجر عثرة أمام تقدم المجتمع، وتطور الإنسانية في العلم والتصنيع وغير ذلك، بل كانت على الدوام تؤيد ذلك، وتنسجم معه. والحقيقة أن الإسلام يهتم بصنع المستقبل أكثر من اهتمامه بأي شيء، وهو يبغض الجمود والتحجر. يقول الإمام علي عليه السلام: "أدِّبوا أولادكم بغير أدبكم، فإنهم خلقوا لغير زمانكم". وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن وصف اللباس الإسلامي، فقال: "خير لباس كلّ زمان، لباسُ أهله". كما سئل عن الإسراف في اللباس: هل أن وجود ملابس كثيرة يُعدّ إسرافاً فقال: "ليس هذا من السرف، إنما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بذلتك"[١].

ومن هذه الأمثلة الكثير مما يبين أن الإسلام لا يتدخل في تحسين ظروف حياة الإنسان اليومية، وأن الناس هم الذين يتوجب عليهم تحسين ظروف حياتهم طبقاً لمقتضيات الزمان، وبما يتناسب وعادات وتقاليد العصر، وما عليهم إلا أن يراعوا المبادئ والأصول الإسلامية، ويحافظوا على التعاليم الإسلامية في مختلف العصور لئلا يستهان بها.

وعلى هذا، فإن أي شكل من أشكال الحكم دون إدراك كنه القضية مخالف لأسس البحث. وإنَّ ما عليهم أن يعلموه هو أن الكتب التي ألفها علماء وفقهاء كبار استناداً إلى المبادئ الإسلامية، وتحت عنوان "سياست

---

(١) المصدر نفسه.

نامه" (كتاب السياسة) خلال العهد الصفوي ـ وحده ـ زادت على ٨٢ كتاباً ورسالة، مما لا تزال مخطوطاته متوفرة ويتوالى تحقيقها وطبعها، وقد طبع بعض تلكم الرسائل. كما أُلِّفت اليوم، أيضاً، كتب في شتى مجالات السياسة والاقتصاد بأيدي علماء مقتدرين إسلاميين من العرب وغيرهم، وهذا ينبئ بأن الإسلام له وجهات نظر خاصة في جميع أبعاد الحياة، ويمكن الاستنباط منها وفقاً لمقتضيات العصر.

ثالثاً: إن تصور كون الحكومة الدينية ذات علاقة بوضع المجتمع والحكومة، هي ثمرة طبيعية تظهر على أغصان المجتمع هو تصور محض. فأين ومتى تحقق أمر يكون فيه الحكّام مواكبين لرغبات الناس في المعتقدات الدينية؟

إن أمثال هذه القضايا ذات علاقة بعلم الاجتماع الذي تقوم أسسه على التجارب العملية للشعوب، ورجال السياسة في التاريخين الماضي والمعاصر. وكل رأي يعطى في مثل هذه القضايا الاجتماعية التاريخية يتطلب شاهداً حياً، ففي الماضي والحاضر، وحتى في الدول التي يكون فيها للشعب دور مباشر في اختيار شكل الحكم وزعماء الدولة، فإنه لا توجد مواكبة من هؤلاء لشعوبهم، إلا في القضايا السياسية العالمية. وربما انبروا لشن حرب على معتقدات الناس الدينية رغم أنهم في الظاهر منتخبون من أنفسهم أولئك الناس. فنحن نرى اليوم في الدول المسمّاة بالجمهورية التي يطالب فيها

الشعب المسلم بتطبيق التعاليم الإسلامية، كيف أنهم يتعاملون معهم بقسوة ولا يرضخون إطلاقاً لمطالبهم الدينية[١].

لذلك، فإن الكلام القائل بأن الشعب المسلم سيختار بطبيعة الحال الحكام الذين يحكّمون الإسلام في المجتمع، وأن الدولة هي الثمرة الطبيعية التي تظهر على أغصان المجتمع، هو كلام أشبه بكلام الشعراء.

وقد أثبت الواقع أن الناس ما لم يتولّوا مقاليد أمورهم بشكل تام ويختاروا ـ استناداً إلى إرشادات الشرع وبدقة ـ حكّاماً تتوفر فيهم الشروط الشرعية التي يقبلها العقل، فلن يستطيعوا على الإطلاق تحقيق أهدافهم العقائدية والدينية بشكل عملي.

إن معنى "الجمهورية الإسلامية" هو الحكومة الشعبية التي تُشكّل بواسطة أبناء الشعب، ووفقاً لرغبتهم وفي ظل تعاليم الإسلام السامية.

**خلاصة القول:**

يمكن عرض التباين بين وجهتي نظر الإسلام، والتفسير الغربي للحكومة الشعبية (الديمقراطية) بالشكل التالي:

١ـ إن احترام رأي الأغلبية من وجهة نظر الإسلام، هو في الحالة التي يعيش الناس فيها أجواء منفتحة، ولا ينحرفون عن الفطرة الطبيعية، إضافة إلى

---

(١) عبد الكريم سروش، **راز وارزداني** (السر ومعرفته)، مجلة كيهان، العدد ٤٣، ص٢٣.

تمسكهم بمقوماتهم القومية والدينية. أما في التفسير الغربي، فإن رأي الأغلبية هو مصدر المشروعية على الإطلاق.

٢ـ الحرية تعني في التفسير الإسلامي، توفر الإمكانيات اللازمة لتمتع كل فرد بحقوقه المشروعة، ليتمكن من الاستفادة على أفضل وجه من الحق الذي منحته إياه الطبيعة. وإن هذا النوع من الحرية يفترض بطبيعة الحال، حدوداً في إطار القانون ليمنع تعارض الحقوق فيما بينها؛ لذا، فإن حرية التفكير والتعبير في الإسلام إنما هي في الحالة التي تمارس فيها في ظل التفاهم والنقد النزيه الذي يبتعد عن جميع الأشكال المغرضة، ولا يعتدى فيه على الحرمات. لكن الحرية في التفسير الغربي، مطلقة. رغم أنها من الناحية العملية لا تتعدى كونها شعاراً.

كما أن حرية المعتقد والدين في الإسلام تعني التحمّل الذي يبديه تجاه أتباع الأديان المعاصرة رغم اعتبارهم مخطئين. أما في التفسير الغربي، فلا مكان للدين والمعتقدات الدينية، بل هي عندهم نابعة من الأعراف والتقاليد المحلية، ويمكن تغييرها والتخلي عنها بسهولة. واستناداً إلى هذا، فإنه لا علاقة للدين بالسياسة في التفسير الغربي. بينما من وجهة نظر الإسلام، فإن الدين هو الذي يحدد معايير السياسة العادلة، ولا ينفصل الدين عن السياسة إطلاقاً؛ لذا، فإن له منزلة سامية في السياسة الإسلامية.

٣ـ إن المساواة في الإسلام حقيقة واقعة وملموسة تثبت يوم كان الإسلام الأصيل حاكماً. كما أن ضمان المصالح العامة في الإسلام قائم على أساس مبدأ الحق والعدالة الاجتماعية. لكن، وكما أثبتت التجربة الغربية، فإن المنطق المهيمن في جميع مجالات المصالح وتطبيق العدالة هو منطق المال والجاه فقط.

٤ـ إن مشاركة الشعب في السياسة أمر واجب من وجهة نظر الإسلام، ومساهمة الجميع في الحكم وتدعيم السلطة الحاكمة ـ التي هي منتخبة من الشعب ـ واجب وطني وديني. وإن أبناء الشعب هم مصدر القوة في جميع مجالات سياسة الدولة. وبطبيعة الحال، فإن ذلك يجب أن يستند إلى المعايير الدينية ويُنجز في ظل تعاليم الشرع ـ في المبادئ العامة ـ وأن يتعامل الشعب مع الأمور بالتزام ووعي.

لهذا، فإن مصدر السلطة والمشروعية السياسية في نظام الحكم الإسلامي، شعبي إلهي؛ أي أن مشروعية الدولة إلهية، وأن قدرة الدولة وفاعليتها إنما تتحقق برضا الناس وانتخابهم. لكن في التفسير الغربي، فإن مصدر السلطة السياسية شعبي محض، وهذا بذاته يُعدّ أهم نقطة للتباين بين التفسيرين الإسلامي، والغربي، للحكومة الشعبية (الديمقراطية).

٥ـ إن الهدف في نظام الحكم الإسلامي هو تشكيل مجتمع توحيدي وسليم تكون فيه العلاقة بين الخالق والخلق متينة قائمة على أساس العدل. وفي هذا النظام، فإن السعادة هي سلامة العلاقات وينبغي ضمان المصالح على هذا الأساس الذي هو بحدّ ذاته ضمان للسعادة الأبدية، لكن السعادة في بقية الأنظمة تكمن في ضمان المصالح واللذائذ المرحلية. والفارق هنا هو أن الإسلام ينظر إلى الإنسان بوصفه مخلوقاً خالداً، بينما ما يعتبر في بقية المدارس هو الحياة الدنيوية فحسب.

# علاقة الولي الفقيه بالقانون

رضـا حق بنـاه *

## تمهيد:

تمتد جذور نظريّة ولاية الفقيه في الفقه الشيعي إلى ماضٍ يزيد على الألف سنة، ورغم عدم اتفاق الفقهاء على صلاحيات الفقيه، إلا أنّهم تحدثوا، دائماً، عن خطوطها العامة. واليوم، ومع ظهور النظام الجمهوري الإسلامي على أرض الواقع استناداً إلى فكر الإمام الخمينيقدس، فإنَّ الولاية المطلقة للفقيه تعدّ قلب هذا النظام وروحه، والمصدر الرئيس لقوته الدينية والسياسية. وبسبب هذه المكانة السامية، فإنَّ مئات الكتب، والمقالات والبحوث قد أُلفت، داخل البلاد وخارجها، عن هذه النظريّة، وأبعاد الحكومة الإسلامية، لكن، يمكن القول: إنه ما يزال هناك الكثير مما لم يُبحث في هذا المضمار.

وتكمن خصوصيّة نظريّة ولاية الفقيه عند الإمام الخميني، في اعتقاده بسعة صلاحيات الفقيه ومحاكاتها لصلاحيات حكومة

* كاتب وباحث من إيران

لصلاحيات حكومة النبيﷺ والأئمةعليهم السلام. وتُلاحَظ هذه الرؤية في جميع آثاره المنطوقة والمكتوبة. ومع انتصار الثورة كان النظام الإسلامي، رغم وجود المشاكل العديدة الداخلية والخارجية، يزداد ثباتاً ورسوخاً يوماً بعد يوم. وقد أدى ظهور قضايا عديدة وظروف ومقتضيات الزمان والمكان، إلى ظهور إمكانية أن يوضح الإمام وعلى مدى عشر سنوات من قيادته للنظام، وبشكل متزايد، شتى جوانب نظريّة ولاية الفقيه، وكانت ذروة هذا التبيان والإيضاح، بيانه الذي صدر في ١٦ دِيْ ١٣٦٦ش (٦كانون الثاني ١٩٨٨م)[١]، ما يمكن أن يعدّ القول الفصل في تبيان هذه النظريّة.

وحتى الآن لم يتم سوى استنباط القليل من المعطيات، والمغلوطة أحياناً، من هذا البيان. وإن واحداً من هذه الاستنتاجات والأوهام هو كون الولي الفقيه أعلى من القانون. فقد تصور البعض أنَّ سعة نطاق صلاحيات الولي الفقيه وإطلاقها ينتجان سلطة لا حدود لها تتجاوز القانون، خصوصاً وأنَّ الأيدي القذرة للأعداء ومثيري الشبهات، قد وسِّعت من حدة هذه القضية وانبرت لتحريف الحقائق، كما يُمارَس اليوم، وبكثرة، تجاه حقائق الثورة الإسلامية، بل وأفكار الإمام الراحل، الأمر الذي يدعو كل إنسان ملتزم مقاوم للبدع، إلى هذا المعني الثر حماية لأفكار الإمام، من أن تلمسه الأيدي الملوثة، على حدّ قول الإمام نفسه:

"وأنا لما أزل على قيد الحياة وأتابع قضايا إيران المعاصرة التي حدثت أمام أعيننا جميعاً، أجد الانتهازيين والنفعيين يظهرون - دون خوف من

---

(١) **رسالة الإمام إلى آية الله السيد الخامنئي**، الذي كان رئيساً للجمهورية آنذاك.

فضيحة ـ بأقلامهم وألسنتهم، القضايا الدينية والنهضة الإسلامية بشكل مغاير للواقع. وبسبب معارضتهم للقضية مبدئياً، فإنهم لا يريدون الاعتراف بالواقع المعيش ولا يستطيعون رؤية قوة الإسلام. ولاشك في أنَّ هذه الكتابات التي لا تستند إلى أساس، ستترك آثاراً مدمرة على الأجيال القادمة باسم التاريخ... إنَّ الأقلام المسمومة اليوم تحاول تحريف الحقائق. ينبغي للكتاب الغيارى أن يحطموا هذه الأقلام"[١].

ولهذا السبب، فإنَّ البحث والدراسة في شتّى أبعاد نظريّة الولاية المطلقة يبدوان ضروريّين، وسنضع -بعون الله- في هذه المقالة، على بساط البحث، علاقة الولاية المطلقة للفقيه بالقانون، وسنثبت أنه لن تظهر ـ خلافاً لما توهم ـ سلطة فوق القانون، لا تحدها حدود ولا يمكن التحكّم بها بالمعنى الذي يطرحه مثيرو الشبهات، بل إن الإمام الخميني نفسه (راعية فكرة الولاية المطلقة للفقيه في العصر الحديث) هو من القائلين بضرورة أن تكون مشروطة وملتزمة بالقوانين الإلهية.

ولما كنا قد تناولنا القانون وماهيته ومصادر تشريعه[٢] في بحث آخر، فإنَّه لا حاجة لطرح ذلك هنا.

---

(١) **صحيفة النور**، ج٢، ص٨٣، وقد ظل حتى أواخر حياته (ومن ذلك بيان ٥٢ دي ١٣٦٧ش/ ١٩٨٩/١/١٥م) يؤكد على التدوين النزيه للوقائع وتاريخ الثورة ومبادئها

(٢) رضا حق بناه، **جايكَاه قانون وقانون كرايي در قرآن**[مكانة القانون والإلتزام به في القرآن]، "مجلة أنديشه حوزه"، العدد ١٤، خريف ١٣٧٧ش/ ١٩٩٨م، ص ٢٥٣-٢٧٨

## البحث عن جذور المصطلحات

لعلّه من المهم أن نتناول، في البداية، جذور مصطلحي "الولاية" و"المطلقة":

الولاية: تستخدم مفردة "ولاية" بنفس المعنى المتداول في اللُّغة والعرف، وهي مرادفة لمفردات مثل "الإمارة"، و"الحكومة"، و"الزعامة"، و"الرئاسة"[1]. وتقال كلمة "ولاية" بمعنى "الإمارة" بحق من يحكم منطقة ما، كما يقال للمنطقة الخاضعة لحكمه أيضاً: و"لاية" و "إمارة". وقد وردت الولاية بمعنى النصرة والمحبة أيضاً، لكنها ليست موضع البحث في "ولاية الفقيه"، فموضوع البحث هو الولاية التي تعني الحكومة؛ لذا فإن هذه المفردة تستخدم في المواضع التي يُقصد بها السلطة السياسية والحكومة الإدارية.

وفي المصطلح الولاية تعني: القيمومة على شخص أو أشخاص معينين، وهي، في الحقيقة، تبيِّن نوعاً من حق التدخل وفرض الرأي بشأن شخص معين. وأمّا في مصطلح الفقهاء، فإِنَّ الوِلاية هي السلطة على الغير بحكم العقل، أو الشرع في البدن أو المال، أو كليهما. ويمكن أن تمارس هذه السلطة بالأصالة أو النيابة[2]. وبطبيعة الحال، فإن الشرط في هذه السلطة،

---

(١) **لسان العرب**، ج١٥، ص ٤٠٦

(٢) السيد محمد بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، ج٣، ص ٢١٠. ويقول الإمام الخميني(قده): "**الولاية تعني حكم البلاد وإدارتها وتطبيق قوانين الشرع المقدس**". الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص ٥٦

بجميع أبعادها، هو حفظ المصالح الحقيقية للأشخاص الموضوعين تحت الولاية. كما يشار إلى منصب القائد السياسي لبلد إسلامي تتوفر فيه الشروط المطلوبة بوصفه "ولي الأمر".

**الفهم الخاطئ لمعنى الولاية:**

مع الأخذ بنظر الاعتبار معنى الولاية، يتضح بطلان الدعوى القائلة:

"من وجهة نظر تاريخية، فإنّ الولاية بمعنى إدارة البلاد، لم تكن مطروحة إطلاقاً في تاريخ الفقه الإسلامي"[(١)].

ويبدو أن الكاتب المشار إليه لم يطلع على كتب الفقهاء المسلمين الذين تحدثوا في الكتب الفقهية، منذ زمن بعيد، عن أحكام الولاة، وأبواب ومسائل تحمل العنوان نفسه، وظناً منه أنَّ الولاية تعني القيمومة الناتجة عن الحجر على المولّى عليه، يقول في موضع آخر:

"الولاية بمعنى القيمومة تختلف، معنى وماهية، عن الحكومة التي تعني الحاكمية السياسية؛ ذلك أنَّ الولاية هي حق تصرف ولي الأمر في الأموال والحقوق الخاصة بالشخص المولّى عليه، المحروم من التصرف في حقوقه وأمواله، لسبب من الأسباب من قبيل: عدم البلوغ والنضج العقلي، ومن قبيل الجنون وغيره، بينما تعني الحكومة والحاكمية السياسية، إدارة البلاد وتصريف شؤونها. وهذا منصب ينبغي أن يوكله مواطنو ذلك البلد، الذين هم المالكون

---

(١) مهدي حائري، **حكمت وحكومت** [الحكمة والحكومة]، ص ١٧٨

الحقيقيون للمصالح العامة، إلى الأشخاص ذوي الكفاءة والتدبير... وربما أمكن القول: إنَّ الولاية التي تعني سلب جميع أنواع حق التصرف من الشخص المولّى عليه ووضعها في يد ولي الأمر، لا يمكن تحقيقها إطلاقاً في القضايا العامة وشؤون البلاد"(١).

وليس معلوماً من أي مصدر استقى الكاتب هذا المعنى للولاية، ولماذا فهم من الولاية هذا المعنى الخاطئ؟ فلم يتصور أي ممن طرحوا نظريّة ولاية الفقيه، ودافعوا عنها، معنىً كهذا. وعلى مبناه، ينبغي أن لا يكون هناك وجود خارجي لـ "النبي أولى بالمؤمنين" أو"من كنت مولاه فهذا علي مولاه"، رغم أن ذلك قد تحقق فعلاً. وللأسف، فإن كثيراً ممن يعترضون على نظريّة الولاية المطلقة للفقيه ـ شأنهم شأن الكاتب المذكور ـ يتخذون من تصوراتهم معياراً ويبادرون إلى بحثها والنظر فيها.

**مفهوم الإطلاق في "الولاية المطلقة للفقيه":**

توجد بعض التصورات المغلوطة حول إطلاق الولاية، ولعل سبب هذا الخطأ هو المعنى الظاهر لكلمة الولاية المطلقة، فقد أدى أَخْذُ المعنى اللُّغوي لكلمة "مطلقة" إلى نوع من الإبهام في بعض الأذهان، فتصوروا أنَّ الحكم القائم على أساس نظريّة ولاية الفقيه لا يحدّه حد، وهو حرّ منعتق من كل شيء، يفعل ما يشاء!

---

(١) المصدر نقسه، ص ١٧٧

و "المطلق" في اللغة بمعنى "غير مقيد"، في مقابل "المقيد"، و"المشروط"، و"النِّسبي"، ومن حيث المفهوم الإجتماعي والسياسي، فهو بمعنى الكلي والشامل ويعادل مفهوم الكليانية Totalitarian ، يُستخدم، أحياناً، بمعنى الحر المنعتق من القيود والقوانين، أي المستبد برأيه؛ أي كون الحاكم يفعل ما يحلو له ولا يُسأل عما يفعل، وبمعنى آخر عدم كون الحاكم مسؤولاً، وعدم إمكانية استجوابه.

فإذا كانت "المطلقة" بهذا المعنى، فإن الولي الفقيه سيكون فوق كل قانون حتى قانون الشرع، لكن هذا المعنى - بلا شك - ليس هو المقصود، وما يقصده الإمام الخميني وكافة الفقهاء المعتقدين بالولاية العامة والمطلقة، يختلف عن ذلك كلياً.

والمقصود بالإطلاق في ولاية الفقيه المطلقة هو الشمول والإطلاق النسبي، في مقابل بقية الولايات التي تُراعى فيها أمور خاصة. وإيضاح ذلك، أن الفقهاء يحددون حدود كل قسم من أقسام الولايات التي يذكرونها، كولاية الأب في مسألة زواج البنت، وولاية الأب والجد في التصرف بأموال الأولاد الذين لم يبلغوا الحلم، وولاية عدول المؤمنين في حفظ وحراسة أموال الغائبين، وولاية الوصي أو القيم الشرعي على القاصرين، وأمثال ذلك مما بُحِث بالتفصيل في الكتب الفقهية في الأبواب ذات العلاقة. إلاّ أنّهم عندما يطرحون "ولاية الفقيه"، فإنهم يوسعون نطاقها ويعتبرونها متضمنة للشؤون والمصالح العامة للأمة التي هي واسعة جداً.

وعلى هذا، فالفقيه الشيعي الذي يأخذ على عاتقه حمل مسؤولية الزعامة، هو مسؤول في جميع الجوانب السياسية، وينبغي له أن يسعى للحفاظ على مصالح الأمة على جميع الصعد. وهذه هي الولاية العامة التي وردت في كلام المتقدمين، ومضمونها هو نفس مضمون الولاية المطلقة التي شاعت على ألسن المتأخرين. فالمقصود بالإطلاق هو توسيع نطاق ولاية الفقيه إلى المدى الذي تسعه الشريعة، وأنَّ مسؤولية الولي الفقيه التنفيذية هي في جميع الأحكام التدبيرية الإسلامية، وليست ذات بعد واحد كما هو الحال في بقية الولايات[١].

وبذلك تكون "مطلقة" مقابل "النسبية"؛ أي أنه لا ينبغي اعتبار صلاحيات الفقيه محدودة ومقيدة بأمور خاصة، كأن يقال: إن الفقيه يحق له التدخل فقط في القضاء، أو في الأمور الحسبية، لكنه لا يحق له، مثلاً، تعيين القائد العام للقوات المسلحة؛ لذا لا توجد، من حيث الشمول في مجال صلاحيات الفقيه العادل، حدود سوى حدود مصالح الناس، والقوانين، والمعايير، والضوابط الإسلامية.

وإن إضافة صفة "الفقاهة" تؤدي إلى تقييد "الولاية"؛ ذلك أنَّ ولايته تنبع من فقاهته، وفي النتيجة، فإن له ولاية في حدود الفقاهة. وهذا إطلاق في عين التقييد، وتقييد في عين الإطلاق؛ والمقصود هو أن تكون الولاية محدودة في إطار مقتضيات الفقه، والشريعة، ومصالح الأمة.

---

(١) محمد هادي معرفت، ولايت فقيه [ولاية الفقيه]، ص ٧٤

**الفهم الخاطئ لـ "الإطلاق":**

مع الأخذ بنظر الاعتبار ما قلناه في الإطلاق، يتضح عدم أهمية كلام أولئك الذين يقولون: "إن القائلين بالولاية المطلقة للفقيه جعلوا صلاحية حكم الفقيه تمتد إلى اللانّهاية، وهم يعتبرون الفقيه كالإله على الأرض"[(١)].

إن أي فقيه لم يقصد بكلمة "عامة" أو "مطلقة" هذا المعنى غير المعقول. وإنَّ كلمات مثل "اللامحدودية"، و"مطلق العنان"، و"الإرادة القاهرة"، و "إن إرادة الفقيه مؤثرة حتى في توحيد الله تعالى والشرك به، فإذا أراد فبإمكانه إصدار حكم بتعطيل التوحيد"، وغيرها، هي مفاهيم ابتُدعت ونُسبت إلى الفقهاء، وهي أقرب إلى الافتراء والتهمة منها إلى المناظرة العلمية؛ إذ تعبير "ولاية الفقيه المطلقة" مبيّن لشمولية الولاية وليس كونها دون قيد أو شرط. ولذا، فإن ولاية الفقيه حكومة مشروطة باستمرار العدالة، وحسن الإدارة والتدبير، والاطلاع على القضايا الداخلية والعالمية، ومصالح الإسلام والناس. إنَّ المعنى المحرف لكلمة "المطلقة"، يتعارض مع كلام الإمام الخميني وسيرته وجميع الفقهاء. فقد أعلن الإمام نفسه بشكل واضح ، أن حكومة الفقيه مقيدة بقوانين الإسلام وليست فوقها، وهي ليست استبدادية[(٢)].

---

(١) مهدي حائري، **حكمت وحكومت**، ص ١٧٨

(٢) الإمام الخميني، **ولايت فقيه**، ص ٥٢-٥٣

## صلاحيات الحاكم الإسلامي والولي الفقيه:

من أجل معرفة العلاقة بين الولي الفقيه والقانون، وإزالة شبهة كونه فوق القانون، ينبغي أن نبحث، باديء ذي بدء، حول صلاحيات الحاكم الإسلامي. ولّما كان هذا الموضوع قد بُحِث بشكل منفصل ووافٍ (في مجلة فكر الحوزة، العدد ١٢ السنة الخامسة)، فسنكتفي بالإشارة إليه.

إنَّ ولاية الفقيه هي امتداد لولاية النبيﷺ والأئمة المعصومين، وقد وردت آيات كثيرة بشأن إطلاق ولاية النبيﷺ وضرورة اتباعه مثل: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ﴾[١]، و﴿وَمَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ﴾[٢]، و﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا مُّبِينًا﴾[٣].

والأئمة الأطهار عليهم السلام أيضاً، وبحكم حديث الثقلين، وبعض آيات القرآن، وأحاديث أخرى للنبيﷺ، هم متساوون مع النبيﷺ في هذه الصلاحيات. وقد رأى المرحوم الشيخ الأنصاري في استنباط له من الأدلة التي قدمها في مجال ولاية المعصومين، الولاية المطلقة للمعصومينعليهم السلام، حيث يقول: و"بالجملة، فالمستفاد من الأدلة الأربعة - بعد التتبع - أن للإمام سلطة

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦.

(٢) سورة النساء: الآية ٨.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى، وأن تصرفه نافذ على الرعية، ماضٍ مطلقاً"[١].

ويستند المعتقدون بولاية الفقيه العامة إلى هذه الآيات في تدعيم رأيهم، ويرون أن وظائف النبيﷺ وصلاحياته (عدا مقام العصمة، والنبوة، والمقامات المعنوية) في تنفيذ قوانين الشريعة ثابتة للفقهاء كذلك. وقد استند في ذلك إلى الروايات أيضاً، كقول النبيﷺ: "اللهم ارحم خلفائي، قالها ثلاث مرات. قيل له: ومن خلفاؤك؟ قال الذين يأتون من بعدي ويروون عني أحاديثي وسنتي ويعلمونها الناس من بعدي"[٢]، حيث استفيد من هذا القول أن الخلافة المطلقة تستلزم ولاية مطلقة، وكملة "خلفائي" فيها إطلاق، ولم يقيدّها النبيﷺ بأي قيد. إذن، فالفقهاء هم نوّاب النبيﷺ في كل شؤونه عدا الجوانب التي ذكرت[٣].

وقد استدل الإمام الخمينيقدس سره بعموم وإطلاق هذا الحديث[٤]. فمن وجهة نظر الإمام الراحل، فإن الولي الفقيه العادل له جميع صلاحيات حكم النبيﷺ والأئمةعليهم السلام. ولا يمكن - بحكم العقل - التفريق بين هذين الاثنين[٥]،

---

(١) **المكاسب**، ١٥٣

(٢) **وسائل الشيعة**، ١٨، ٦٦، الباب ٨، صفات القاضي، الحديث ٥٣، **عيون أخبار الرضا**، ج٢، ص ٣٧، الحديث ٩٣

(٣) **بلغة الفقيه**، ج٣، ص ٢٢٨

(٤) **كتاب البيع**، ج٢، ص٤٦٧-٤٧٠

(٥) **شؤون واختيارات ولي فقيه**، ترجمة **بحث ولاية الفقيه من كتاب البيع**، ص ٢٥

وسبب ذلك هو أن ولاية الفقيه هي استمرار لولاية المعصومين. بمعنى أن زعامة المسلمين في عصر الغيبة لم تهمل من قبل الإسلام؛ ذلك أن حفظ مصالح الأمة، وتطبيق العدالة الاجتماعية بشكل سليم، لا يقتصر على عصر حضور الإمام. وعلى هذا، فولاية الفقيه في عصر الغيبة هي استمرار لزعامة النبيﷺ والإمام المعصومعليه السلام الذي تقع على عاتقه مسؤولية تطبيق العدالة الاجتماعية وإدارة شؤون عامة الناس، ولا ينحصر نطاق ذلك في أمور خاصة وصغيرة، فالولي الفقيه لا يتدخل في شؤون الناس إلا إذا تعارض ذلك مع المصلحة العامة. واستناداً إلى هذا، فالولاية لا تعني القيمومة أو الحاكمية المطلقة، كما لم تكن ولاية النبيﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام أيضاً بهذا الشكل، بل إنَّ المقصود هو إدارة الشؤون العامة فحسب. وكما أشرنا آنفاً، فإن هذه الولاية عامة في مقابل الولايات الخاصة مثل: ولاية الأب في تزويج ابنته، وولاية الأب والجد على أموال الأولاد القاصرين، والغائبين. وقد اختلف في سعة وصلاحيات الولي الفقيه؛ إذ حدّد البعض ولاية الفقيه بالأعمال والأمور التي لا يرضى الشارع المقدس ببقائها بدون ضوابط، وهي التي يعبّر عنها بالأمور الحسبية والتي لا يرون أن وضعها في دائرة أوسع خالياً من الإشكال، إلا أن ما يراه كثير من فقهاء الشيعة، هو أن مجال سلطة ولاية الفقيه واسع بسعة مجال حكومة النبي والأئمة المعصومين عليهم السلام.

يقول شيخ الطائفة "أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي": ".. أما الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز إلا لمن أذن له سلطان الحق في ذلك وقد فوضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم ..."[١].

ويرى الشهيد الأول "محمد بن مكي العاملي" في باب الحسبة من كتاب "الدروس"، وجود ثلاثة مناصب للفقيه: إقامة الحدود والتعزيزات (الأحكام الجزائية في الإسلام)، إصدار الفتاوى على نطاق واسع، تولي أمر القضاء في حل جميع أنواع الخصومات[٢]. وهذه الثلاثة من مهام الأئمة الكبرى التي تقع على عاتق الفقيه الجامع للشروط في عصر الغيبة.

ويقول الشيخ المفيد بهذا الشأن: "وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع إمكان"[٣].

وقد بيّن المرحوم صاحب جواهر الكلام (المتوفى سنة ١٢٦٦هـ) الولاية العامة والمطلقة للفقهاء بشكلٍ وافٍ، فهو يعتقد أن الولاية إذا لم تكن مطلقة، فسوف يؤدي ذلك إلى الإخلال بكثير من الأمور الخاصة بتنظيم علاقات المجتمع الشيعي. ثم يقول: "عجيب أن يشكك بعض الناس (ليس الفقهاء) بهذا الشأن بعد كل هذه الأدلة العقلية والنقلية الواضحة، وكأنهم لم ينالوا نصيباً من الفقه ولا يستطيعون إدراك أسرار كلام المعصومين؛ ذلك أن الكلام الوارد في الروايات مثل: "جعلته حاكماً، قاضياً، حجةً، خليفة" وأمثال

---

(١) **النهاية**، ص ٣٠١، قم، قدس، لا تاريخ

(٢) **الدروس**، ص ١٦٥

(٣) **المقنعة**، ص ٨٠، الشيخ الأنصاري، **المكاسب**، ص ١٥٣

ذلك، يدل بوضوح على نيابة الفقهاء عن الأئمة خلال عصر الغيبة في جميع الشؤون ذات العلاقة بمنصب الإمامة. وإن المسؤولية التي وضعها الله على عاتق الإمام أوكلها إلى الولي الفقيه"[١].

والشهيد مطهري واحد ممن يعتقدون بولاية الفقيه المطلقة، فهو يقول ضمن إشارته إلى صلاحيات النبي ﷺ الحكومية: "تنتقل هذه الصلاحيات من النبي ﷺ إلى الإمام عليه السلام، ومن الإمام إلى الحاكم الشرعي للمسلمين. إن الكثير مما أحلّه الفقهاء أو حرَّموه مما يتقبله الجميع، اليوم، إنما كان على هذا الأساس"[٢].

ويعتقد الإمام الخميني قدس سره خلال تبيانه نظريّة الولاية المطلقة وتدعيمها - إضافة إلى ما قيل آنفاً - بأن التصور بأن صلاحيات النبي ﷺ الحكومية كانت أوسع من صلاحيات الإمام علي عليه السلام، أو أن صلاحيات الإمام علي عليه السلام الحكومية أوسع من صلاحيات الفقيه، هو تصور باطل ومغلوط. وبطبيعة الحال، فإن فضائل الرسول الأكرم ﷺ ومِن بعدِه فضائل الإمام علي عليه السلام تفوق فضائل كل العالم، لكن زيادة الفضائل المعنوية لا يزيد في الصلاحيات الحكومية[٣].

ومن وجهة نظر الإمام، فإن صلاحيات الولي الفقيه لا تقتصر على الأحكام الشرعية، بل إنها، بحد ذاتها، من الأحكام الأولية التي تُقدم - عند اللزوم - على سائر الأحكام الفرعية كالصلاة والصوم.

---

(١) جواهر الكلام، ٣٩٣/٢١-٣٩٧

(٢) إسلام ومقتضيات زمان، ص ٩١

(٣) الإمام الخميني، ولايت فقيه، ص ٦٤، كتاب البيع، ص ٤٨٨

"إذا كانت صلاحيات الحكومة محصورة ضمن إطار الأحكام الفرعية، فينبغي أن أقول: إن الحكومة الإلهية والولاية المفوضة لنبي الإسلامﷺ ظاهرة خالية من المعنى والمضمون. ويلزم من ذلك عدم إمكان الإلتزام بها. فمثلاً هدم أحد البيوت لشق طريق، غير موجود في الأحكام الفرعية، ونظام الخدمة العسكرية الإلزامية، ومنع خروج العملة الصعبة، أو أي نوع من السلع خارج البلاد، ومنع الإحتكار - عدا بعض الحالات - وفرض الضرائب العامة، والضرائب الجمركية، والحد من ارتفاع الأسعار، وتحديد أسعار السلع، ومنع المتاجرة بالمخدرات، والحيلولة دون الإدمان عليها في المجتمع، ومنع حمل الأسلحة بشتى أنواعها ومئات الحالات من أمثال ذلك مما هو داخل في حيز صلاحيات الدولة (كل هذه الأمور لم ينص عليها في الأحكام الفرعية). ينبغي القول إن الحكومة هي فرع من الولاية المطلقة لرسول اللهﷺ وهي واحدة من الأحكام الأولية، ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى على الصلاة والصوم والحج... فبإمكان الحكومة أن تمنع بشكل مؤقت ـ الحج ـ الذي هو من الفرائض المهمة إذا كان يتعارض ومصلحة البلاد. وإن ما قيل حتى الآن، أو ما سيقال ناجم عن عدم المعرفة بالولاية الإلهية المطلقة. وإن ما قيل من أن الشائع هو أن المزارعة والمضاربة وأمثال ذلك ستزول مع تلك الصلاحيات، أقول بشكل واضح: لنفترض أن الأمر كذلك، فإن هذا من صلاحيات الحكومة"[١].

---

(١) صحيفة النور، ج ٢٠، ص ١٧٠

وعلى هذا يستفاد من كلام أساطين الفقه، أن الفقيه العادل لما كان هو المسؤول عن إدارة شؤون الدولة، ينبغي له أن يعمل بكل ما يرى فيه مصلحة للمجتمع، وذلك ضمن نطاق القوانين الإسلامية؛ إذ سيكون من العبث تصور وجود شخص على رأس الدولة، لكن بدون صلاحيات واسعة تمكنه من تنظيم شؤون المجتمع. ومن المؤكد أن الفقهاء الذين يعتقدون بضرورة تشكيل الحكومة خلال عصر غيبة الإمام المعصوم، إنما كانوا يقصدون هذا الهدف الذي أشاروا إليه بعناوين مثل "النيابة العامة للفقيه" و"الولاية العامة للفقيه" أو كونه "مبسوط اليد" أو "الولاية المطلقة".

## علاقة الولاية المطلقة للفقيه بالقانون:

بالنظر إلى الصلاحيات الواسعة للفقيه وكونها "مطلقة"، تطرح هذه المسألة على بساط البحث: هل أنَّ الفقيه في تطبيقه للقوانين الشرعية هو فوق القانون أم أنه تحت سلطة القانون؟ وهنا ينبغي الانتباه إلى أمرين:

- علاقة الولي الفقيه بالقوانين الإسلامية
- علاقة الولي الفقيه بالدستور

### أ- علاقة الولي الفقيه بالقوانين الإسلامية:

إنَّ مَنْحَ صلاحيات واسعة للفقيه أدى إلى أن يتصور البعض أن الولاية المطلقة تعني الولاية على الشريعة، وأن الفقيه يستطيع أن يتجاوز

حدود الفقه والشرع، وذلك بتجاهلهما، بل وحتى أن يصدر أوامر تعارض الشرع ، أو أن يمنع الناس من العمل وفقاً له[١].

بينما الحقيقة هي أن من له أدنى معرفة بالمبادئ الفقهية، وأحاديث الإمام الراحل وبقية الفقهاء، لا يقبل مثل هذا الكلام المذكور آنفاً، فضلاً عن الاعتقاد والتمسك به. فالولي الفقيه الذي يعتبره الإسلام نائباً عن النبيﷺ والإمام المعصوم(عليه السلام)، يمكنه العمل فقط ضمن إطار الشرع. وهو ليس فوق الشريعة التي ترتبط مشروعيته بها بصورة مبدأية، ويجب أن يكون في مقدمة العاملين بالقانون والتعاليم الإلهية؛ ذلك أنه المصداق الأكمل لحديث:

"وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه.."[٢].

فحكومة الفقيه في الوقت الذي تكون فيه مطلقة، هي في الوقت نفسه مقيدة بكافة الشروط والمعايير الإسلامية. ولقد جرى التأكيد بشدة على أن لا يكون زمام الأمور بأيدي من لا كفاءة لهم، فقد قال الإمام الراحل(قدس سره) : "إن الحكومة الإسلامية ليست استبدادية ولا مطلقة، بل هي مشروطة، وبطبيعة الحال ليست مقيدة بالمعنى المتعارف (في الأدبيات الإيرانية) الذي تكون فيه المصادقة على القوانين تابعة لآراء الأشخاص

---

(١) **مجلة كيان**، العدد ٢٤، ص ٢١

(٢) **وسائل الشيعة**، ج١٨، ص٩٤، الباب ١٠، صفات القاضي

والأغلبية. بل المقصود هو أن يكون رجال الحكم خلال التنفيذ والإدارة مقيدين بمجموعة من الشروط المحددة الواردة في القرآن الكريم وسنة النبي الأكرمﷺ"(١).

إن القيود التي وضعت على الفقيه هي من الشدة بحيث "إذا تصرف في إحدى الحالات بشكل دكتاتوري، ألغيت ولايته"(٢). و "إن كل شيء في الحكومة الإسلامية ينبغي أن يكون وفقاً للقانون الإلهي".

نعم، "بإمكان الحاكم الإسلامي أن يعمل بما يراه صلاحاً للمسلمين، أو ضمن نطاق دولته. وإن هذه الصلاحية ليست استبداداً بل هي عمل وفقاً للمصلحة"(٣).. وواجب الحاكم الإسلامي في عصر غيبة الإمام المعصوم، هو معرفة واستنباط الأحكام الإسلامية، وتطبيق الفروع على الأصول وتنفيذها. وفي حالة "التزاحم" ينبغي له، وفقاً لمصالح الإسلام والمسلمين، تقديم الأهم على المهم، وهذه قاعدة عقلائية يقرّها الشرع أيضاً.

وإيضاح ذلك، أن الأحكام الإسلامية قد يحدث "تزاحم" في ما بينها خلال التطبيق؛ حيث يبادر الفقيه إلى تقديم الأهم فيزيل "التزاحم". وهذا ضروري لتصريف شؤون المجتمع ما دام "التزاحم" قائماً، والمصلحة تقتضيه. مثال على ذلك حرمة أموال الأشخاص ، فلا تستطيع الدولة الإسلامية

---

(١) الإمام الخميني، **ولايت فقيه**، ص ٣٣

(٢) الإمام الخميني، **بندها وحكمت ها** [الحكم والنصائح]، ص ١١٩

(٣) **كتاب البيع**، ج٢، ص٤٦١

التصرف في أموال الآخرين من دون إذن أصحابها، استناداً إلى الحكم الأوّلي: "الناس مسلّطون على أموالهم"؛ إذ لا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب نفسه. ولكن إذا كان الحفاظ على الملكية الفردية مؤدياً إلى الإضرار بمصلحة المجتمع، كأن يتوقف شق طريق يحتاجه الناس إلى هدم بعض البيوت، فلا يمكن، في هذه الحالة، أن نراعي مصلحة الفرد، وكذلك تسعير السلع، وإلغاء العقود الشرعية المبرمة مع الناس من جانبٍ واحد عندما يكون ذلك العقد منافياً لمصلحة البلاد[1]، ففي حالاتٍ كهذه، يبادر الحاكم الإسلامي إلى تقديم الأهم ومصلحة المجتمع على مصلحة الفرد. وإن آلية الأحكام والقوانين الإسلامية تستدعي أمراً كهذا؛ لذا، فإن الفقيه لا يكون له اختيار مطلق وتصرف شخصي أو سلطوي في تطبيق الأحكام الإلهية، وليس بإمكان أي منصف أن يرفعه فوق الشريعة والتوحيد. وإذا اقتضت مصلحة الإسلام والمجتمع الإسلامي أن يتخلى الفقيه عن حكم شرعي بشكل مؤقت، فذلك لا يعني نسخ حكم أو كونه فوق التوحيد والدين.

### ب- علاقة الولي الفقيه بالدستور:

إن محور كثير من الشبهات والأوهام التي طرحت بشأن مفردة "مطلقة" هو علاقة الولي الفقيه بالدستور. والسؤال الرئيس هو: ترى هل أن ولاية الفقيه المطلقة لها الحق في فرض الولاية في إطار الصلاحيات التي حددها

---

(١) صحيفة النور، ج٢٠، ص١٧٠

الدستور فقط (خاصة المادة ١١٠ من الدستور الإيراني) أم أن له صلاحيات أوسع من ذلك؟ يقول البعض: إن على الولي الفقيه أن يعمل ضمن نطاق الدستور والمهام المحددة له، وأن لا يعتبر فوق القانون؛ ذلك أنه إذا تصرف خارج هذه الدائرة، فلماذا وضعت حدود لمهامّه وصلاحياته في القانون؟

ومن جهة أخرى، فهو سوف يخالف الدستور الذي أقره الناس. لذا، ومن أجل المحافظة على حقوق الناس، وكذلك في سبيل خلق مجتمع ملتزم بالقانون، فعلى القيادة أيضاً، أن تعمل ضمن حدود هذه الصلاحية القانونية لئلا تثار شبهة الاستبداد.

إن الردّ على هذه الشبهة واضح من خلال نظريّة مشروعية القوانين المصادق عليها في نظام الجمهورية الإسلامية. فقد بيّن الدستور في المادة "مائة وعشرة" صلاحيات وواجبات القائد في أحد عشر بنداً، ولكن يمكن زيادة هذه الفقرات أو الإنقاص منها بحسب ما تقتضيه المصالح، وتحت إشراف مجلس صيانة الدستور المنتخبة من قبل الناس. لذا، فإن ذكر هذه الحالات لا يدل على التحديد والحصر. وعلى هذا، فالدستور لا ينكر صلاحيات أخرى للقائد، خصوصاً في الحالات الضرورية التي تستدعي فيها الظروف أن يتخذ القائد خطوة مناسبة وقراراً حاسماً، بعد تشخيص الخبراء ذوي العلاقة وموضع الثقة، على أن يكون ذلك وفقاً للمعايير الشرعية والقانونية.

"إنَّ إطلاق ولاية الفقيه المنصوص عليه في المادة "٥٧"، حاكم على المادة "١١٠". وإن أولئك الذين يقولون ـ مستندين إلى المادة ١١٠ـ إن

وجود إحدى عشرة وظيفة في هذه المادة يعني عدم إمكانية وجود ما هو أكثر، عليهم أن ينتبهوا إلى أن الدستور نص على إطلاق الولاية في المادة "٥٧" لكي لا يعدد كل الصلاحيات. إذن، ففي حالة التعارض بين المادتين "٥٧" و"١١٠" فالمقدم هو المادة "٥٧"؛ ذلك أن هذه المادة قد أوضحت عدم الحاجة لإضافة صلاحيات أخرى(في حينه). وعلى هذا، واستناداً إلى المادة "٥٧"، فالولاية مطلقة. وإن وجود إحدى عشرة فقرة في المادة "١١٠" لا يعني الحصر؛ ذلك أن كل حصر محتاج إلى مفهوم معارض - كما في المصطلح القانوني - وأنَّ المادة "٥٧" مطلقة. ويمكن القول الآن: إنه، استناداً إلى المادة "٧٥" فإن (ولاية الفقيه) حاكمة على مواد الدستور، وإن الإحدى عشرة فقرة الواردة في المادة "١١٠" لا تعني الحصر"[1].

إن كون ولاية الفقيه مطلقة يستدعي أن تكون صلاحياته الحكومية أوسع من تلك المدونة في الدستور؛ ذلك أن مهامه أوسع. فإذا واجهت المجتمعَ معضلةٌ معقدة لا يمكن حلّها بالطرق المتعارفة، ولم يُشَر إليها في الدستور، فإن المادة ١١٠ من الدستور قد نصت على أن من واجب القائد أنّه يبادر إلى حل تلك المعضلة بشكل من الأشكال، وأنَّ ذلك سيتم، أيضاً، استناداً إلى القاعدة الشرعية والعقلية القائلة بتقديم "الأهم على المهم" وبعد التشاور مع المختصين. وفضلاً عن ذلك، فإن الصلاحيات الخاصة بفترات الأزمات قدأخذت بنظر الاعتبار في الحكومة الإسلامية، كما هو الأمر بالنسبة

---

(١) عميد زنجاني، **صحيفة رسالت**، ١٣٧١/٣/٢٠ش (حزيران، ١٩٩٢م) العدد ١٨٥٠

لبقية الحكومات، والقائد الحق هو الذي يتخذ إجراءات في ضوء تشخيصه للمصلحة، رغم أنه لم يُشَر إليها بوضوح في المواد المتعلقة بالقائد، مثل: تحديد النسل، وتعيين أئمة الجمعة، وتعيين المدير العام للأوقاف، وتعيين رئيس بعثة للحجاج الإيرانيين، وتعيين المتولي لإدارة الحضرة الرضوية، وبقية المراقد المقدسة إذا دعت الضرورة، وتعيين وفصل ممثلين في الأماكن التي يراها ضرورية، وعشرات الحالات الأخرى.

إن حدود صلاحيات الولي الفقيه في الفقه والبحوث المتعقلة بصلاحيات الحاكم الإسلامي قد جرى توضيحها، واستناداً إلى الإطلاق، فإنها لا تقتصر على الحالات الخاصة(المادة ١١٠)، لذلك أعلن آية الله مشكيني في إحدى جلسات مراجعة الدستور (سنة ١٣٦٨ش/١٩٨٩م):

"أقترح إضافة شيء آخر هنا (المادة ١١٠)، وهو أنكم لم تستوفوا هنا جميع واجبات الفقيه الجامع للشروط، واقتراحي أن تضيفوا إلى هذه الجملة أو أن تجعل بعنوان بند مستقل يحمل الرقم ٢١ وينص على: "وسائر ما عدّ في الدستور والكتب الفقهية من واجبات الحاكم الإسلامي وبطبيعة الحال، فإن للحاكم واجبات أخرى تدخل في نطاق صلاحياته"[(١)].

ويقول شخص آخر من خبراء الدستور: "اقتراحي هو أن نذكر هنا، في البدء، أن صلاحيات الولي الفقيه هي نفس الصلاحيات التي كانت للنبيﷺ وللأئمة المعصومينعليهم السلام"[(٢)].

---

(١) صورت مشروح مذاكرات شوراي بازنكَري قانون أساسي [المباحثات التفصيلية للجنة تعديل الدستور الإيراني]، ج٢، ص ٦٨٩-٦٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص١٣١.

والقول الفصل بهذا الشأن هو قول الإمام الراحل

"إن الموضوعات المطروحة في الدستور - وإن كانت في رأيي ناقصةً قليلاً، حيث لرجال الدين صلاحيات أوسع من هذا في الإسلام، ولكن السادة، ولأجل أن لا يخالفوا بعض المتنورين، تنازلوا قليلاً - هي بعض مهام ولاية الفقيه وليست جميعها"[(١)].

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن التمتع بصلاحيات أوسع مما ورد في الدستور لا يخرج القائد إطلاقاً، عن جادة الحق والعدل ولا يؤدي به إلى مخالفة القانون؛ ذلك أنه فضلاً عن الشروط العامة، فإن العدالة شرط للقيادة. وإن مخالفته القانون وخروجه على الحق والعدل يعني سقوطه عن مقام العدل والولاية:

"إذا أراد الفقيه أن يكون مستبداً، سقط عن الولاية"[(٢)].

"لو كذب الفقيه ولو بكلمة، أو خطا خطوة مخالفة للشرع، فلن تعود له تلك الولاية"[(٣)]. فشرط العدالة دقيق جداً، فإذا كانت الولاية تلغى بكذبة واحدة، فأين مثار القلق؟ هذا الشرط، إذاً، ينفي إمكانية الاستبداد. ويبدو أن المستنكرين قد خلطوا، عمداً أو سهواً، بين مفهومي ولاية الفقيه المطلقة، والحكم الفردي المطلق. فقد وُصِف الحكم المطلق بأنه الحكم الاستبدادي لشخص، أو مجموعة معينة بسمات التعسف والقمع والإرهاب

---

(١) **صحيفة نور**، ج٣، ص١٣٣.

(٢) المصدر السابق، ج١٠، ص٣٩، ١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ج١١، ص٣٧.

والرعب وانتهاك القانون، ولا تحده أية موانع قانونية، ولا يمكن أن يشكوه أحد إلى أي شخص أو جهة قانونية[١]. وفي ظل حكومات كهذه، لا يكون هناك أي دور أو إرادة للشعب، ويعتبر الحكامُ الحكومةَ ملكَهم الخاص ويرتكبون أفظع الجرائم في سبيل البقاء في الحكم[٢]. ولا ينطبق أي من الأوصاف المذكورة على الولي الفقيه، فهو يعيش، دائماً، في صراع مع الظلم، وانتهاك حقوق الآخرين، ومع نفسه، وإذا وجدت فيه واحدة من الصفات المذكورة، فلن تكون له عندها مشروعية.

يقول الإمام الراحل في إيضاح التناقض الجوهري بين ولاية الفقيه والاستبداد: "الحكومة الإسلامية ليست استبدادية، يكون فيها رئيس الدولة مستبداً يفعل ما يشاء، ويستهين بأموال الناس، وأرواحهم، ويتصرف فيها كما يحلو له، يقتل من يشاء وينعم متى شاء على من يشاء. ولم يكن حتى الرسولﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام وكافة الخلفاء يتمتعون بصلاحية كهذه"[٣].

وعلى هذا، فإنّه إذا بحثت هذه المسألة بقليل من الدقة بعيداً عن العداوات، والأحقاد، والأحكام المسبقة، فإنّه سيتضح أن امتلاك القائد لصلاحيات تتعدى حدود الدستور لا يعني التمحور حول الذات وانتهاك القانون، بل يعني إخراج المجتمع من الأزمات التي تحدث في ظروف خاصة.

---

(١) **فرهنك علوم سياسي**، ص ٢٥

(٢) مونتسكيو، **روح القوانين**، ترجمة علي أكبر مهتدي، ص ٩٣-١١٩، **تاريخ فلسفة سياسي**، ج١، ص ١٣٤

(٣) الإمام الخميني، **ولايت فقيه**، ص ٣٢-٣٣

فالآلية المطروحة في دستور الجمهورية الإسلامية تجمع بين كون ولاية الفقيه مطلقة، وكون الفقيه خاضعاً للقانون. وفي الحقيقة، فإن الدستور هو تفصيل تنفيذي لمبدأ ولاية الفقيه، والنظام الإسلامي هو آلية تنفيذه.

ولأجل المحافظة على سعة نطاق صلاحيات ولاية الفقيه ووضع قاعدة راسخة لها (لئلا تكون هناك ذريعة للباحثين عن الذرائع)، فقد أضيفت عند مراجعة الدستور، اللائحة المصادق عليها في ١٣٦٨ش(١٩٨٩م)، مواد شاملة وصلاحيات أساسية تلبي حاجات البلاد القانونية والحالات الطارئة، يستفاد منها بشكل مباشر عادة، وفي أحيان أخرى بواسطة وعن طريق مؤسسات قانونية، مثل: مجلس الأمن القومي ومجمع تشخيص مصلحة النظام.

والمواد الثلاث المضافة هي

١ - رسم الملامح العامة لسياسة نظام الجمهورية الإسلامية بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام.

٢ - الإشراف على سلامة تطبيق السياسة العامة للنظام.

٣ - حلّ المعضلات التي تجابه النظام مما لا يمكن حله بالطرق المعتادة، بواسطة مجمع تشخيص مصلحة النظام[1].

ومع أخذ هذه المواد الثلاث بنظر الاعتبار، فإن كل عمل ينجزه الولي الفقيه لمصلحة الإسلام والمسلمين ينطبق مع القانون أيضاً؛ لك أن الولاية المطلقة لا تعني شيئاً سوى أن ترسم سياسة النظام العامة، وتشرف على سلامة تطبيقها وتحل المعضلات المعقدة الطارئة.

---

(١) قانون أساسي، **دستور الجمهورية الإسلامية**، الفقرات ١-٢ -٨، من المادة ١١٠

**أهمية وضع الأسس السياسية العامة للنظام:**

إن أهم الحالات التي يكون فيها للولي الفقيه حضور فاعل هو تقديم حلول للمعضلات التي تواجه النظام. لذا، فإن بحث وضع السياسة وإدارة الأمور مهم جداً، فالتخطيط السياسي له مراحل متنوعة ومتعددة، والهدف منها تحديد الأسس، والحدود، وكيفية التحوّل من الوضع الراهن إلى الأمثل المنشود في المستقبل. وهذا الأمر، في حقيقته، يتضمن اتخاذ القرارات وفرض السيادة ضمن نطاق التخطيط والتعليمات؛ أي تفاصيل السياسة بصغيرها، وكبيرها، والداخلي منها، والخارجي.

وكمثال، نشير إلى أمر خطير يتعلق بالتخطيط العام للنظام القائم على أساس ولاية الفقيه اعتماداً على الدستور، هو العلاقات أو السياسة الخارجية. فلأجل رسم خطوط السياسة الخارجية بجميع مراحلها ينبغي مراعاة ما يلي:

١- إن الدستور وبوصفه الميثاق الوطني، يتضمن أسس القوانين، والسياسات، والضوابط العامة.

٢- يقف القائد على رأس هرم السلطة الحاكمة.

٣- تختص المؤسسات المرتبطة بالقائد - خصوصاً مجمع تشخيص مصلحة النظام ومجلس الأمن القومي - في رسم السياسة الدفاعية والأمنية للبلاد ضمن نطاق السياسة العامة المقررة من قبل القائد، والتنسيق بين

الأنشطة السياسية، والأمنية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية ذات العلاقة بالتدابير العامة.

٤- يعتبر مجلس الشورى الإسلامي، واللجان المنبثقة عنه، ولاسيما لجنة العلاقات الخارجية، مسؤولين عن السياسة التنفيذية، ووضع السياسة الخارجية، والعلاقات الخارجية، والأهداف، والمبادئ، والأسس، والأساليب التي تتبلور بشكل قوانين ينبغي مراعاتها.

٥- إن مهمة مسؤولي الدولة، سواء رئيس الجمهورية أم معاونيه أم الوزراء - خصوصاً وزير الخارجية هي - تطبيق السياسات التنفيذية على أساس التخطيط الشامل الذي تعتبر السياسة الخارجية الواردة في القوانين والبيانات التنفيذية ودور كل واحد من المؤسسات المذكورة، من أهم مهامه.

وعلى هذا، فرسم السياسة الخارجية يتم مع الأخذ بنظر الاعتبار جميع هذه المراحل، وبشكل دقيق. فالقائد يحدد الخطوط العريضة ويشرف على تطبيقها.

فإن استجدت مسألة طارئة في العلاقات الخارجية تحتاج إلى اتخاذ قرار فوري، يبادر القائد، أو الفريق العامل بإمرته، إلى اتخاذ ذلك القرار، استناداً إلى فقرات المادة "١١٠". ويسري ذلك على كافة الحالات.

**الأحكام الحكومية ذات العلاقة بالمصلحة العامة:**

إن ما يأمر به الولي الفقيه استناداً إلى الخطوط العامة للنظام مراعياً المصلحة العامة وحل المعضلات في ضوئها، يُسمّى في المصطلح العلمي

والفقهي بـ "الأحكام الحكومية" [أو الأحكام الولائية]. والأحكام الحكومية (في مقابل الأحكام الأولية والثانوية) تعني التعليمات، والقوانين، والضوابط العامة، وتفاصيل تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعية التي يصدرها القائد الشرعي في المجتمع الإسلامي ضمن نطاق القضايا الاجتماعية، مستنداً إلى صلاحياته كقائد يراعي المصلحة العامة. فالأحكام الولائية هذه تصدر من أجل حلّ المعضلات والنزاعات[1]. كتب الإمام بشأن أحداث كردستان في رسالة له مؤرخة في ١٩٧٩/٨/٢١م:

"لقد أصدرت أمراً إلى المدير العام لشركة النفط بأن يخصص لكردستان ثمن مبيعات يوم واحد من النفط بالتشاور مع الحكومة"[2].

ورداً على رسالة موجهة له من رئيس مجلس الشورى آنذاك في أيلول ١٩٨١م، ومع الإشارة إلى الصلاحيات الواسعة للولي الفقيه، منح صلاحيات مهمة للمجلس للمصادقة على القوانين وتنفيذها، مما يمكّن المجلس - بعد تحديد الموضوعات المستجدة - من المبادرة إلى وضع القوانين اللازمة بحسب الأحكام الثانوية في سبيل حفظ المصالح العامة للبلاد[3]. واستناداً إلى أقوال سماحته، فإنَّ الأحكام الحكومية هي من الأحكام الأولية والدائمة المنفعة، ولها،

---

(١) **القواعد الفقهية**، ج١، ص٣٢٠، **جواهر الكلام**، ج٤٠، ص١٠٠ الإمام الخميني، **الرسائل**، ص ٥، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٨٩

(٢) **صحيفة النور**، ج٨، ص ٢٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ج١٥، ص ١٨٨

غالباً، طابع تنفيذي يساعد في حل المعضلات التي يواجهها النظام والحكم بدفع الضرائب نموذج على ذلك. يقول الشهيد مطهري بهذا الشأن:

"إذا استدعت المصلحة العامة فرض ضرائب تصاعدية، وحتى لو استدعى توزيع الثروة الاجتماعية بأن يكون بحيث يصل إلى المالك الأصلي ٥٪ وتؤخذ ضريبة مقدارها ٩٥٪ فينبغي العمل بذلك... ولا يشك أي فقيه في هذه "الكبرى الكلّية" التي تقول بأنه ينبغي التخلي عن المنافع الصغيرة في سبيل مصلحة الإسلام الكبرى"[1].

تحديد الملكية طبقاً للصلاحيات الحكومية ورعاية للمصلحة العامة نموذج آخر، يقول الإمام قدس سره:

"في الوقت نفسه الذي يحترم فيه الشارع المقدس الملكية، إلا أن ولي الأمر إذا رأى أن هذه الملكية المحدودة مخالفة لمصلحة الإسلام والمسلمين، يمكنه أن يحدّ منها بقدر معيّن، ويمكنه أن يصادرها منه بحكم الفقيه"[2].

كما أن الشهيد مطهري يصرح بهذا الأمر أيضاً[3] وتوجد نماذج كثيرة من هذا القبيل، وضع الفقهاء بموجبها حل المعضلات التي تجابه المجتمع على عاتق الحكم الإسلامي. وأحكام الفقيه الحكومية هي، بشكل عام، على صنفين

الأول: الأحكام الحكومية المتزاحمة مع الأحكام الأولية في مرحلة التنفيذ، كالحكم بتعطيل بعض الأحكام الأولية (الحج مثلاً) استناداً إلى المصالح؛

---

(١) إسلام ومقتضيات زمان، ج٢، ص ٨٦

(٢) صحيفة النور، ج١٠، ص ١٣٨

(٣) إسلام ومقتضيات زمان، ج٢، ص٨٦

حيث يسقط ذلك الحكم بعد زوال الظروف الاستثنائية ويعاد العمل بالحكم الأولي من جديد[١]. وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر ليس جديداً، بل كان سائداً على الدوام بين المسلمين.

الثاني: الأحكام الحكومية التأسيسية، وهنا تستدعي صلاحيات الولي الفقيه الواسعة أن يصدر أوامره لإدارة المجتمع، وتعد هذه الأحكام أحكاماً أولية تتعلق بالحوادث الواقعة، مثل الأحكام الانضباطية والمقررات الإجرائية[٢]. ونورد كنموذج على ذلك، تعيين لجنة للتعزيزات، حيث كتب الإمام قدس سره بتاريخ ١٣٦٤/٨/٢٨ش (١٩٨٥/١١/١٩م) جواباً على سؤال موجه من رئيس لجنة الشؤون القضائية والقانونية في مجلس الشورى:

"في هذه الفترة، حيث لا تتمتع الأغلبية الساحقة من العاملين في سلك القضاء بالشروط الشرعية المطلوبة للقضاء، وإنما سمح لهم بالعمل بسبب الحاجة؛ لذا، لا يحق لهم تعيين الحدود والتعزيزات من دون إذن الفقيه الجامع للشروط. وعلى هذا، فمن الضروري تحديد التعزيزات عن طريق تعيين هيئة يسمح لهم بالعمل في إطارها ولا يحق لهم تجاوزها، وهذا الأمر مؤقت تدعو إليه الضرورة، إلى أن يتم تعيين قضاة جامعين للشروط المطلوبة"[٣].

وعلى مدى حياة النظام الإسلامي في إيران، ولاسيّما في السنوات الأخيرة من حياة الإمام قدس سره، كانت تنشأ معضلات عديدة في إدارة أمور البلاد

---

(١) صحيفة النور، ج٢٠، ص١٧١

(٢) محمد هادي معرفت، ولايت فقيه، ص ١٧٤

(٣) صحيفة النور، ج٩، ص ١٧٦

لم يكن يوجد لها حلّ في الدستور، وكان مسؤولو الدولة يقدّمون له استفتاءات عديدة لحلها، فكان بدوره - مع الأخذ بنظر الاعتبار ولايته المطلقة والصلاحيات الواسعة للحكومة الإسلامية -يسعى إلى حل معضلاتهم؛ لذا حظيت الحكومة بصلاحيات واسعة من قبل الإمام خلال سنوات الحرب والجهاد الساخنة، ومن ذلك حق التعزيزات الحكومية الذي ألغاه الإمام بعد نهاية الحرب بسبب انتهاء حالة الحرب التي كانت تعيشها البلاد، وعدّ ذلك حقاً للفقهاء الجامعين للشروط فقط.

**عنصر المصلحة:**

في هذه المقالة وكافة المقالات ذات العلاقة بولاية الفقيه، كثيراً ما تستخدم مفردة "المصلحة"، فمن المناسب التوقّف عندها قليلاً. ويكفي، لإثبات أهميتها، أنَّ الجانب العملي وحل معضلات النظام في شتى المجالات رهن بمراعاة هذا العنصر المهم والمصيري. يقول الإمام الراحل: "في الإسلام تُقدّم مصلحة النظام على كل شيء، وعلينا جميعاً أن نتبع ذلك"[١]. ويقول: "إنَّ مصلحة النظام من الأمور المهمَّة التي تؤدّي الغفلة عنها، أحياناً، إلى إلحاق هزيمة بالإسلام العزيز... إنَّ مصلحة النظام والشعب من الأمور المهمة التي يمكن أن يؤدي الوقوف بوجهها إلى التشكيك في إسلام المستضعفين في الماضي والحاضر، وانتصار إسلام المستكبرين الأميركي المدعوم بمليارات الدولارات بواسطة عملائهم في الداخل والخارج"[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢١، ص ١١٢

(٢) المصدر نفسه، ج٢٠، ص١٧٦

والمقصود بالمصلحة هو مراعاة المصالح الوطنية والاجتماعية، والحيلولة دون حدوث الخسائر الكبرى، وبعبارة أخرى، مراعاة الأوّلويات، وحل المعضلات والمشاكل التنفيذية، ورعاية المصالح الأساسية للإسلام، والأمة الإسلامية؛ حيث يستخدم الحاكم الإسلامي صلاحياته في ضوء المصلحة، وإن تشخيص المصلحة والزمان المناسب لإعلان حكم ما، يقع على عاتق الحاكم الشرعي الذي يبادر إلى ذلك بشكل مباشر أو بواسطة ذوي العلاقة. ونطاق تشخيص المصلحة هذا هو غالباً ـ وليس دائماً ـ الحالات التي ليس فيها حكم إلزامي(الوجوب أو الحرمة)؛ أي المباحات. إلا أنَّ مصلحة الإسلام والمسلمين تتطلب أن يمنع أو يفرض تطبيق بعضها إلى حين انتفاء الضرورة. وإنَّ إعلان المنع أو الوجوب في أيّ زمان مرتبط برأي الحاكم الإسلامي، وهذا يجعله فوق القانون، بل وينبري لذلك مستنداً إلى صلاحياته الشرعية والقانونية. لكنه، ولمّا كان لا يستطيع تشخيص الموضوعات المتنوعة في المجالات المختلفة وتنفيذها، فمن الطبيعي أن يستعين بالخبراء شأنه شأن بقية الحكومات، ويضع نظاماً على أساس الاحتياجات، ويعين مسؤولين للتنفيذ ولإدارة الحكومة، وتحديدوتشخيص العناوين، ويكون هو على رأس الهرم مشرفاً على المجموعة بأكملها. وبهذا يُدفَع الإشكال القائل: إنَّ الفقيه يحتاج إلى التخصّص في كثير من المجالات لو أراد العمل بالدستور والإشراف على سلامة تطبيقه؛ لأنَّ المهام المسندة إليه كثيرة ومتنوعة. يقول الإمام تدّس سره:

"يقول البعض: إن الفقهاء عاجزون عن إدارة الشؤون السياسية والعسكرية وغيرها، وأقول رداً على ذلك: إنَّ هذا الكلام لا يستند إلى شيء ولا يستحق أقل اهتمام؛ ذلك أنَّ تدبير الأمور في كل دولة إنما يتم بتضافر جهود الكثير من المتخصصين وذوي الأفكار الثاقبة، وإنَّ الملوك ورؤساء الجمهوريات منذ القدم، وحتى الآن لم يكونوا ـ إلا في حالات نادرة جداً ـ على معرفة بالإجراءات السياسية والنظم العسكرية، بل كان الأمر، دائماً، يتم بأن تنجز كل مهمة على أيدي المتخصصين فيها؛ إلاّ أن الأمر الجدير بالإهتمام الكبير هو أن القائد ورئيس الدولة إذا كان عادلاً، فمن البديهي أن يختار وزراء وموظفين عادلين وصلحاء، ويؤدي هذا إلى انخفاض نسبة الظلم والفساد والاعتداء على الأموال العامة، وتتم المحافظة على أرواح الناس وحرماتهم وكراماتهم، وكما كان الأمر على عهد الإمام علي عليه السلام الذي لم يكن يباشر جميع الأمور بنفسه بل كان يختار قضاة وقادة عسكريين وغيرهم ويسند إليهم المهام، فالأمر اليوم هو على هذه الشاكلة؛ أي أنَّ إدارة الشؤون السياسية، والعسكرية، وكذلك إدارة المدن وصيانة ثغور البلاد هي كلها بأيدي أشخاص يتمتعون بالجدارة الكافية"[1].

### وسائل السيطرة على سلطة الفقيه:

إن كل ما يقلق منتقدي نظريّة ولاية الفقيه المطلقة هو عدم محدودية صلاحيات الفقيه، ويرون أنَّ السبيل إلى حل هذه المشكلة هو تحديد سلطة

---

(١) **شؤون واختيارات ولي فقيه**، ترجمة بحث ولاية الفقيه من كتاب البيع، ص ٨٠

الفقيه. وبطبيعة الحال، فإنَّ سعة نطاق الصلاحيات الحكومية، قد تُستغل بشكل كبير، وربما يُتَوصل بها إلى إلغاء أحكام الله بذريعة المصلحة، لكنَّ هذا الخلل يمكن تلافيه بأشكال أخرى وليس بإلغاء صلاحيات الحاكم. ولقد قلنا في ما مضى: إن هذا إطلاق في عين التقييد (وفق ما تقتضيه مصلحة المسلمين والقوانين الشرعية) وليس انفلاتاً. ونذكر الآن بعض الوسائل لضبط تصرفات الفقيه:

**أ- الصفات الذاتية للقائد:**

إن أول وأهم عوامل الانضباط هو تمتع قائد النظام الإسلامي بصفات وخصائص متميزة مثل: الإيمان، والالتزام التّام بالتعاليم الإسلامية، والتقوى، والعدل، والعلم، والفقاهة، والتدبير، والشجاعة، وأن يحظى بقبول الأغلبية. فمن البديهي أن لا توجد هذه الصفات في من يحمل أقل قدر من دوافع الدكتاتورية، والاستبداد، وانتهاك القانون. فوجود هذه الصفات في أي شخص سيكون أكبر رادع له عن الإستبداد. وقد وضعت المادتان "٥" و "١٠٧" من الدستور ولاية الأمر وإمامة الأمة على عاتق الفقيه العادل المتقي، العارف بشؤون عصره، والمدير، والمدبّر. ففقيه كهذا ليس فقط يكون خالياً من الشخصانية، بل إنه يتهرب من قبول هذا المنصب إلا أن يكون ذلك من باب أداء الواجب الإلهي؛ ذلك أن التمتع بهذه الخصائص واكتساب صفة التقوى ليس أمراً سهلاً. وهو عليه أن يثبت، بشكل عملي، أنه متقٍ، متغلّب على هواه، لا يرتكب الكبائر ولا يصرّ على الصغائر. وبعد تمتعه بهذه

الصفات وتسلّمه منصب القيادة أيضاً، يخلع من منصب الولاية إذا ظهرت لديه خيانة للأمانة، وروح استعلاء.

**ب. القوانين الإلهية:**

إن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، وإنَّ جميع السلطات التنفيذية، وعلى رأسها الولي الفقيه رغم سعة نطاق صلاحياته، هم مطيعون للقانون الإلهي، القانون الذي يعارض، بشدة، التصرف المستبد بأي شكل وأيّة صيغة مهما كان قليلاً. يقول الإمام الراحل قدس سره:

"الإسلام دين قانون، ولم يكن بإمكان أحد حتى النبي ﷺ أن تصرف خلاف ذلك ولم يفعل ذلك. ولقد قال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[١]. هذا هو حكم القانون، لا يحكم سوى القانون الإلهي، لا الفقيه ولا سواه، فالجميع خاضعون للقانون، منفّذون للقانون"[٢].

ففي النظام الإسلامي القائم على نظريّة ولاية الفقيه، لا يسود أسلوب الاستبداد ونزعات التسلط؛ ذلك أن هذا النظام مُلْهَم ومنبعث من الوحي الإلهي، وهو مسؤول عن كل واحد من أعماله. فالقوانين والضوابط الإلهية هي عامل قوي لقمع الأهواء النفسية، ومن يستشعر نفسه في حضرة

---

(١) سورة الحاقة: الآيات ٤٤-٤٦.

(٢) نفس المصدر، ج١٠، ص ١٠، ص ٥٣

الله، وأنه ينبغي له تقديم تفسير شرعي مقبول لكل فعل بين يدي الله سبحانه، لا يتخذ من منصبه ومكانته الاجتماعية وسيلة للاستبداد وظلم العباد.

**ج. المصلحة العامة:**

ثمّة قيد أساس آخر لحالة الإطلاق الموجودة في الولاية، وهو الأخذ بنظر الاعتبار المصالح الحقيقية للمولّى عليهم (وليس المصالح الشخصية) بشكل يُفنى معه الفرد في المصلحة العامة: "على من يحكم المسلمين والمجتمع الإنساني، أن يأخذ بعين الاعتبار، دائماً، المصالح العامة، ويغضّ الطرف عن القضايا الخاصة والعواطف الشخصية"[1]. واستناداً إلى هذا ـ وكما مرّ آنفاً ـ فإنَّ الولاية المطلقة تعني التصرف في جميع أمور البلاد بشروطٍ، وبمقتضى المصلحة، وإنَّ عدم مراعاة ذلك يستدعي الخلع من القيادة.

**د. الاستفادة من الاستشارة:**

الاستبداد هو تصرف الفرد من دون مراعاة آراء الآخرين، ويقع في مقابله أسلوب التشاور. ففي نظام الولاية المطلقة للفقيه، ورغم أنَّ الذي يتخذ القرار النهائي هو الولي الفقيه شخصياً، إلا أنَّ قائد الحكومة الإسلامية مضطر لاستشارة المتخصّصين والخبراء في شتّى الأمور، وبعد أن يحيط علماً بكافة الآراء ووجهات النظر، عليه أن يتخذ القرار المناسب كما أشير إلى ذلك في المادة "١١٠" من الدستور. وعلى فرض عدم وجود أمر كهذا في

---

(١) الإمام الخميني، ولايت فقيه، ص ٩٥

الدستور، فإنه ينبغي للحاكم الإسلامي - اتباعاً للقرآن وسيرة النبيﷺ والأئمةعليهم السلام - أن يطبق مبدأ الشورى. وبناءً على هذا، فإنّه لا يوجد ما يقلق في الولاية المطلقة.

**هـ- إشراف الناس ومجلس الخبراء:**

يشرف الناس دائماً، بشكل مباشر أو بالواسطة (مجلس الخبراء)، على عمل القائد. والمهمة الرئيسة لمجلس الخبراء هو تعيين، وإذا خرج عن طريق العدل والتقوى، عُزِل تلقائياً. إلاّ أنّ تشخيص هذا الخروج والإعلان ينبغي أن يتم بواسطة مسؤول رسمي وهو مجلس الخبراء. وعلى هذا، فإنّ واحداً من مهام مجلس الخبراء هو الإشراف على أعمال القيادة للحيلولة دون بلوغ الأمر مرحلة العزل[1]. وهذا الإشراف الحازم يعدّ أسلوباً فاعلاً لمنع استغلال السلطة وصلاحيات القائد الواسعة، والقانونية.

**ز- حق النقد:**

مع وجود كل سبل المراقبة لسلطة الفقيه، فإنّ الحق في نقد أعماله مصان للناس. والمقصود بالنقد هو النصيحة وتوخّي الخير، وليس التخريب والهدم. والنصيحة والنقد البنّاء يعنيان كل قول أو فعل روعي فيه خير وصلاح من قُدّمت له النصيحة. والقرآن الكريم يصف دعوة الأنبياء بالنصيحة، وكلَّ واحد منهم بالناصح الأمين؛ ذلك أنهم لم يكونوا يتوخون

---

(١) محمد تقي مصباح يزدي، **مجلة حكومت إسلامي**، العدد ٨، ص ٤٢

سوى الخير للناس[١]. فقد قال نوح عليه السلام: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾، وقال هود عليه السلام: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاتِ رَبِّي وَأَنَاْ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾. فالنصيحة للجميع تؤدي إلى تطور الأعمال و تزداد أهميتها للحاكم الإسلامي. وليس من مصلحة قادة المجتمع الإسلامي أن يجعلوا أنفسهم فوق الانتقاد بمعناه السليم، فعلى الحاكم أن يعلم أن الناس يشرفون على أعماله، ومن حقهم أن يسدوا له النصح عند الضرورة. كان الإمام علي عليه السلام يطلب إلى الناس أن ينتقدوه

"فلا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً، في حق قيل لي"[٢].

قال الإمام الراحل

"النقد لأجل البناء وإصلاح الأمور، شيء ضروري"[٣].

وهذا يعني عدم وجود حكومة دينية مطلقة، وحتى النبي صلى الله عليه وآله لم تكن لديه حكومة مطلقة قائمة على الرغبات النفسية كبقية الناس، وكان يتحرك وفقاً لما يمليه عليه الوحي. وإنّ غير المعصومين مثل الفقهاء، ليسوا فوق

---

(١) جذر هذا المعنى من : "نصحت العسل" أي صفّيته. وعلاقة هذه المادة بالعمل الذي ينجزه الناصح هي أن الناصح ينقي كلامه من كل شائبة وغش ولا يترك فيه دافعاً سوى حب الخير.

(٢) **نهج البلاغة**، الخطبة ٢١٦، تحقيق صبحي الصالح

(٣) **صحيفة النور**، ج١٤، ص ٢٣٦

القانون، بل وليسوا فوق النقد أيضاً. فإن من حق الأمة أن تدقق في أعمال القائد وتحاسبه. وعليه، فإنّ حركة القائد محكومة للقانون وليس العكس.

### كلمة أخيرة:

إن هذا الكم من المقالات، والإشكالات، والشبهات التي تثار حول الفقيه وولايته، وأهليته العلمية، والأخلاقية، وسلطته، مما يكتب وينشر، لا يوجد له مثيل بشأن بقية أركان النظام الإسلامي. ولعلَّ السر في ذلك يعود إلى الموقع الحساس، والمكانة السامية لولي الأمر الذي كان بمثابة عمود خيمة الدين، والعمود الفقري للنظام الذي ترتكز عليه بقية الأركان، وإلى محاولة الأعداء وعملائهم استهدافه. وهذا الإشكال القائل: إن تركيز السلطات بشكل مطلق يترافق مع الفساد واستغلال السلطة، لا قيمة له لدى المسلمين الذين يعيشون في الأجواء الروحية للمجتمع، ويعايشون أناساً فضلاء متقين قد هذّبوا أنفسهم. وعلى قادة المجتمع الإسلامي أن يتمتعوا بالصفات التي يتحرق الإمام علي عليه السلام شوقاً إلى رؤيتها؛ أي أن يكونوا علماء ربانيين[1]. فهم بعيدون عن الاهتمام بالدنيا والسلطة، وانتهاك الحقوق، ويسعون إلى دفع المجتمع، أيضاً، بهذا الاتجاه، وإن بلوغ هذه المرحلة، إنما يتم بعد اجتياز معترك جهاد النفس. لذا، فإن اتهامهم بالاستبداد وانتهاك القانون، هي تهمة غير مقبولة.

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة ١٣٩

ولعلّ ما هو جدير فعلاً بالنقاش وإمعان النظر، هي أفعال وتصرفات مسؤولي النظام الإسلامي. فالقيادة، وبعد انتخابها من قبل مجلس الخبراء، لا تتوانى لحظة عن أداء المهمات المنوطة بها شرعاً وقانوناً. والمهم هو: هل أنَّ الأوامر الصادرة من مقام ولي الأمر تُنفّذ أم لا؟ فجميع مسؤولي النظام هم مكلّفون بتنفيذ أوامره وإرشاداته. وعندما يتم ذلك بمسؤولية، فإنّ الأعمال ستنجز بشكل طبيعي، ومنطقي، وقانوني، وسيكون النظام القائم على ولاية الفقيه مقتدراً، وفاعلاً، ومتمكناً من حل المعضلات، مما يؤدي إلى تعزيز مكانة ولاية الفقيه. لكن إذا لم تكن هذه المجموعة متمتعة(لأي سبب كان) بالفاعلية اللازمة، أو كان أعضاؤها يفكرون بمصالحهم الشخصية، أو الفئوية، فسيُنسب ضعف النظام وخِوَرُه وعدم فاعليته إلى الولي الفقيه. وكل فرد من المنتخبين ممن يتولون منصباً في هيكلية النظام، له دور في النظام برمته، وسيكون تقصيره في أداء الواجب خيانة بحق الإسلام والمسلمين؛ ذلك أنَّ القوانين المتعارف عليها في البلاد، هي الأخرى، قد اكتُسبت مشروعيتها بتأييد وإقرار الولي الفقيه، والتخلف عنها هو تخلف عن الحكم الشرعي. وعلى هذا الأساس، قال الإمام الخميني: "إن تخطي إشارة المرور الحمراء مشكل شرعاً".

ولنفترض أنّ قائد المجتمع هو إنسان معصوم كالإمام علي(عليه السلام)، والأعداء، والجهلة من الأصدقاء يمكن أن ينسبوا ضعف وتهاون بعض الموظفين إلى شخصيته المقدسة، بينما بكى الإمام بشدة عندما بلغه خيانة أحد

عمّاله وشكى إلى الله من عمله. فلو أنّ هذا الشخص أدّى واجباته بشكل صحيح، لكان قد أدّى إلى تحسين صورة الحكومة وتعزيز النظام العلوي، ونال رضا الله والإمامعليه السلام. كما أن ضعف الكوفيين وخورهم عن التحرك نحو ميادين الجهاد، رغم أن الإمام علياًعليه السلام دعاهم مراراً إلى ذلك، أدى إلى حدوث خلل عام في عمل الحكومة، وبطبيعة الحال، فإن الذنب كان ذنبهم. واليوم، أيضاً، حيث إن لمجتمعنا الإسلامي قائد حلّ محل المعصوم، وورث منصب الإفتاء، والقضاء، والحكم المشروع عن المعصومعليه السلام، يعمل ولايته بالاعتماد على هيكل النظام والمسؤولين الصغار والكبار فيه. وقد منح الناس المكانة اللائقة، وقد هيأ هؤلاء الشرط العملي للقيادة من خلال مصداق "حضور الحاضر". كما أن القائد بدوره تم انتخابه بصفات ممتاز قلّ نظيرها. ويشكّل مسؤولو النظام حلقة الوصل بين القائد والناس، وسبب وجودهم هو خدمة الناس، فهم يستطيعون، بالخبرة والإيمان والعقل، أن يكونوا خدماً للنظام والناس، وبذلك يصونون كرامة الولاية، وعند تقصيرهم يؤدون إلى تشويه صورة النظام الإسلامي ووهنه. ولذا، فإن النقد، أو المناقشة، أو التدقيق في أعمال موظفي النظام ومحاسبتهم هو أمر تمسي الحاجة إليه أكثر من أي شيء آخر، كما أن تصحيح أخطائهم يحتاج، بطبيعة الحال، إلى جهود جماعية مكثّفة، لتشمل الأخلاق، والتربية، والثقافة، والاقتصاد، والأسرة، والفرد، والمجتمع. فإن كان قدر ضئيل من العدالة التي ينبغي لولاية الفقيه

المطلقة أن تراعيها (وهي تراعيها) متوافراً في كافة المسؤولين، والموظفين، فإن الانتقادات ستنعدم تماماً.

لكن، وللأسف، فإن انعدام هذه الصفات في بعض المسؤولين، أدى إلى أن تنسب العيوب والنقائص إلى ولاية الفقيه، فتثار الشبهات بشأنها.

# الفصل الثالث

## الحرية في فكر الإمام الخميني السياسي

د. أحمد واعظي

## إطلالة على الحريات السياسية في فكر الإمام الخميني

منصور مير أحمدي

## المنطلقات النظرية للفكر السياسي عند الشيخ شمس الدين

السيّد محمد مصطفوي

## التيار الإسلامي في الفكر السياسي المصري

د. محمد سليم العوا

# الحرية في فكر
# الإمام الخميني السياسي

أحمد واعظي *

تبرز دراسة الحضارة الغربية المعاصرة بعض النتائج الواقعية التي مفادها أن هذه الحضارة رغم وجود نقاط ضعف ونقص أساسية فيها، وبصرف النظر عن بعض نتائجها وتبعاتها المرّة، فإن فيها ظواهر جيلة علة وفي مجالات مختلفة. ففي بطن هذه الحضارة هناك توجهات وقضايا لم تكن مطروحة من قبل في التاريخ البشري، وتعدّ من خصوصيات الحداثة والحضارة الغربية المعاصرة.

إنها نوع نظرةٍ إلى العلم وأهدافه وغاياته وأساليبه، وإعادة النظر في المنزلة العلمية للإنسان، جر الفلسفة والعقل المحض إلى النقد، الدعوة إلى الاستحسان العقلي والعلم البشري، الاستغناء عن الوحي، ووضع أسس الحكومة الحديثة، وإشاعة الديمقراطية والحكومة القائمة على المشاركة الشعبية، وطرح مسألة الحرية في أبعادها المختلفة السياسية والثقافية والاقتصادية. تلك هي أهم خصوصيات ظهور الحضارة المعاصرة.

* كاتب وباحث من إيران

من وجهة النظر الدينية وبناءً على التركيز على التعاليم الإسلامية، فإن النتائج التي قدَّمتها الحضارة الغربية للإنسان المعاصر في عدة مجالاتٍ، مرفوضة وقابلة للانتقاد. وإن دراسة أبعاد هذا الصراع، وتحليل الموقف بشكل تفصيلي يُعَدُّ محور بحث شيق وبحاجة لدراسة أخرى لسنا في مقام تناوله هنا. بل سنسعى في هذه المقالة أن نقوم بتقييم إجمالي ومحدود لبعض جوانب تفسير المدنية المعاصرة للحرية من جهة، ورأي التعاليم الدينية بها، نقوم بمحاكمتها. وللقيام بذلك سنركز، بشكل خاص، على رأي ورؤية عالِم الإسلام القدير والمجاهد الذي مزج العرفان والبرهان والقرآن والفقاهة والسياسة، إنَّ الإمام العظيم الذي كان ملتزماً بالأصول والمبادئ والقيم الإسلامية إلى درجة مدهشة، وفي نفس الوقت كان يمتلك في ساحة العمل والرأي إدراكاً واقعياً ومنصفاً للظروف العالمية وواقعيات المدنية المعاصرة. وإذا كان رفض أو انتقد بعض وجوهها، فلم يكن ذلك عن تعصب، بل عن بعدِ نظرٍ ووضوح رؤية[1].

إن منزلة الإمام الراحل كقائد للثورة، وبانٍ لحكومة حديثة تقتضي أن يخوض صراعاً فكرياً وتجاذباً أشد مع وجوه الحضارة المعاصرة. وكان عليه كقائد لثورة ومؤسس لنظام، أن يعلن عن موقف صريح تجاه مقولات مثل: الجمهورية، الديموقراطية، الحرية. وقد دلّ تاريخ الثورة وتقارب الإسلامية مع

---

(١) كنموذج على ذلك يقول في مجال الحضارة المعاصرة: **"الإسلام يجيز جميع معطيات الحداثة والحضارة عدا تلك التي تجر فساداً أخلاقياً"**. صحيفة النور، ج٤، ص ٨٥. ويقول **"إن الأنبياء يقبلون بجميع مظاهر الحضارة لكن المقيدة لا المطلقة والمتسيبة"** صحيفة النور، ج٨، ص ٦٢.

الجمهورية، ورفع مستوى دور الناس ومشاركتهم في الحكم على مدى التصوّر الواضح لديه عن إمكانية قيام حكومة دينية تتناسب مع الظروف البشرية الحديثة ثقافياً وسياسياً واجتماعياً[1].

وقد أولى مسألة العلاقة بين الدين والحرية اهتماماً جدياً، ومعلناً رأيه حولها عدّة مرات.

وقبل البدء ببحثٍ أكثر تفصيلاً لابد لنا في هذا المجال، من أن نشير إلى أبعاد وجوانب البحوث المختلفة التي قد تطرح في باب الحرية، ليتضح محور هذا البحث، ومكانه بين مباحث الحرية.

## المجالات المختلفة للبحث في الحرية:

إنّ التفسير الجديد للحرية، وخاصةً في طريقة التفكير الليبرالية فجر مباحث ونزاعات عديدة، يمكن تقسيمها إلى عدة مجموعات هي:

أ- البحث في مفهوم الحرية: الحرية مفهوم مطاط ولا حد له، ويحتمل تفاسير كثيرة. وعلى كل تيار فكري أن يحدد تفسيره الذي يعقده للحرية.

إنَّ المقالة المعروفة لـ (آيزايا برلين) تحت عنوان (مفاهيم للحرية)، والتي كتبها عام ١٩٥٧م، كان لها الأثر الكبير في رفع حدة النقاش حول مفهوم الحرية، وحوّله إلى بحث محوري حولها.

---

(١) حيث يقول: "إن الحكومة الإسلامية ليست رجعية، وهي تتفق مع جميع مظاهر الحضارة، إلا تلك التي تضر باستقرار الشعب، وتتعارض مع الأخلاق العامة"، (المصدر نفسه، ج٤، ص ١٩٢).

ب- هل الحرية حق أم قيمة؟ هل الحرية حق من الحقوق الطبيعية والفطرية للبشر، أم أنَّها قيمة. ومعنى أن تكون الحرية قيمة هو أن يجد الإنسان نتائج إيجابية لكونه حراً، مما يتطلب منه أن يدافع عنها، ويعطي لكل إنسان حريته.

أما معنى أن تكون الحرية حقاً فهو أن حرية البشر هي واقع لابد من تمكين الإنسان، ولا يمكن سلبها منه إلا لسبب ودليل، ولا يحتاج إعطاؤها له إلى سبب ودليل، وأن الحرية حق منحه الله، أو الطبيعة للإنسان.

والنظرة للحرية بوصفها قيمة، تراها بمثابة أسلوب، أسلوب أثبت فائدته وفعاليته، وهي في نظر الإنسان المعاصر، أسلوب مفيد يستخدم في مجال السياسة والثقافة والاقتصاد.

ج- الحرية مطلقة أم مقيدة: هل الحرية المطلقة هي المطلوبة، أم لا بد أن تكون مقيدة في بعض جهاتها؟ وهل يحق للقوانين الوضعية أن تحدد بعض جوانب الحريات، وتضيق مساحتها؟

د- قيمة الحرية المطلقة: الفكر الليبرالي يرى أن الحرية هي قيمة مطلقة؛ أي أننا إذا اعتبرنا أن الحرية حق، فهي فوق كل الحقوق، وإذا اعتبرناها قيمة، فهي أسمى من كل القيم. ومعنى أنها مطلقة أنه لا يمكن تحديدها وتضييقها تحت أي ظرف ولصالح أيّة قيمة أخرى، بل لا تحدها أية قيمة سوى الحرية نفسها. فإذا كانت حرية شخصٍ ما، تخلّ بحرية شخص آخر، عند ذلك يمكن الحد من حرية الشخص الأول. لهذا، فإن المدافعين عن

فكرة أن الحرية قيمة مطلقة يرون أنه لا يمكن إلغاء بعض الحريات، أو الحد منها لمصلحة العدالة، أو الدين، أو لأنها تهدد الأخلاق الفردية والقيم الدينية.

هـ- مصادر الحدّ من الحرية: لا يؤيد فكرة الحرية المطلقة إلا قليلون، على خلاف اعتبارها قيمة مطلقة. فكل حكومة تضطر إلى الحدّ من بعض الحريات الفردية، والتضييق عليها في المجتمع من خلال التدابير والقوانين العامة. والسؤال الأساس في هذا المحور هو: ما هي المصادر للحد من الحرية؟ وما المعايير التي يمكن اتباعها للحدّ من الحرية الفردية في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية المختلفة؟ وهل تعد الأخلاق والدين والتقاليد القومية معايير لتحديد الحرية؟

و- كيفية التوفيق بين المحافظة على قوة الحكومة من جهة، ودفاعها عن الحريات من جهة أخرى، من المباحث الهامة والأساسية للفكر السياسي في القرون الأخيرة ويمثل هذا التوفيق توفيقاً بين ضرورتين هما: ضرورة حفظ هيبة الحكومة واقتدارها في المجتمع، وضرورة قيام تلك الحكومة المقتدرة بالحد من بعض الحريات الفردية من خلال سنّ القوانين واتخاذ القرارات.

كيف يمكن أن تكون الحكومة مقتدرة، وتكون في نفس الوقت حامية للحريات الفردية؟

هذه المعضلة هي محور أساسي لدى تدوين الحقوق الأساسية في كثير من الأنظمة الحكومية والسياسية. فكل نظام سياسي يواجه هذه المشكلة بشكل ما، ويضع لها أسلوب حلّ خاص به.

ز- الأسس النظرية للحرية: لقد أشرنا في المحور الأول إلى أن هناك عدة تفسيرات، ويعتمد كل تفسير على نظرية خاصة. وتنقيح هذه الأسس وتبيين العلوم الإنسانية والمعرفة والفلسفة الأخلاقية، والإحاطة بها يعد من البحوث الشيقة الضرورية، لما له من علاقة بالحرية.

إنَّ البحوث السبعة التي ذكرناها هي بحوث عامة يستدعي طرحها للنقاش النظرة الشاملة للحرية. أما بالنسبة لعالم الدين، فهناك جو آخر من البحث أمامه، وهو معرفة النسبة والربط بين الفهم السائد للحرية في الفكر الغربي المعاصر، وبين الإسلام وتعاليمه. فعالم الدين يمكنه الدخول إلى هذه المجالات من خلال اعتماده على القيم والتعاليم الدينية، واتخاذ الموقف المناسب، والحكم من باب ميزان انطباق النظرات المختلفة مع الإسلام، والدفاع في بعض الأحيان عن منطقية عدم انسجام بعض التعاليم الدينية مع الفهم السائد والشائع للحرية. أي على العالم الديني أن يكون قادراً على الدفاع عن فلسفة بعض أحكام الشريعة التي لا تتلائم مع بعض الحريات المتداولة والمقبولة.

هذه البحوث تعد من البحوث الخاصة للحرية. ولا بد هنا من الاعتراف أن البحث في المجالات المختلفة للحرية، ونسبتها إلى الدين في المجتمع هو بحث غير مكتمل، ولم يتصدَّ بجدية لهذه الأبحاث والدراسات، لا المفكرون ولا علماء الدين. وقد أبدى الإمام الخميني(قده) رأيه في بعض هذه المجالات، لكن رأيه ذاك كان يغلب عليه طابع اتخاذ المواقف العامة والفصل

بين الخطوط ورسمها، ولم يكن بحثاً أكاديمياً، أو ردّاً وإثباتات فلسفية وعلمية كتلك المتبعة في الدراسات النظرية والفكرية.

وقد ركّز الإمام الخميني في مجموعة خطاباته على محورين من المحاور السبعة للحرية أكثر من غيرهما، الأول هو بحث مفهوم الحرية والفهم الإسلامي لها، وتعارضه مع الفهم الغربي السائد. والثاني بحث لزوم تقييد الحرية في إطار الإسلام وقوانينه. أي أنه يرى أن الحرية ليست قيمة مطلقة، بل يجب أن تكون محدودة بالقيم والقوانين الإسلامية[1].

بالنظر لما مرّ آنفاً، فإن مجال بحثنا في هذه المقالة سيكون محدوداً، لنوجهه نحو التفسيرات الموجودة للحرية، ورأي الإمام الخاص في باب ماهية الحرية، ونترك البحث في سائر الجوانب الأخرى إلى مجال أوسع آخر.

## تفاسير الحرية ومحاولات تعريفها:

هناك تعريفات عدّة للحرية، يمكن دمجها وتقسيمها إلى ثلاثة تفاسير وطرق فهم؛ أي أنه رغم الاختلاف في التعابير وتنوع الألفاظ في هذه التعريفات، لا بد لكل تعريف منها أن ينضوي تحت أحد عناوين ثلاثة وهي:

أ- الحرية السلبية

ب- الحرية الإيجابية

---

(١) حيث يقول: "**يجب أن نعلم جميعاً أن الحرية بشكلها الغربي الذي يؤدي إلى ضياع الشبان والفتيات واليافعين مرفوضة في نظر الإسلام والعقل**". **صحيفة النور**، ج٢١، ص ١٩٥. وقال: "**إننا نريد الحرية في ظل الإسلام، نريد الاستقلال في ظل الإسلام، فأساس البحث هو الإسلام**". المصدر نفسه، ج٦، ص ٢٥٩.

ج- الحرية الإيجابية بحدها الأقصى

الحرية السلبية (Negative Freedom): تعني سقوط الحواجز وإرغام الإنسان على ممارسة عملٍ ما؛ لهذا يسمى هذا الفهم للحرية بـ (التحرر من Freedom from) وبناءً على هذا التفسير فإن الفرد الذي لا يتعرض إلى ضغط وإكراه من قبل أفراد، أو جماعة، أو حكومة في أدائه لأعماله بشكل إرادي واختياري فهو حر، أي حرّ (من) الإكراه.

إن الحرية السلبية تلعب دوراً محورياً في الفردية الليبرالية الأوروبية. فالليبراليون يدافعون دوماً عن هذا التفسير للحرية، ويقولون إن أي إنسان يجب أن يختار بنفسه طريقة تصرفاته، دون أن يكون مكرهاً من قبل شخص، أو سلطة على تصرف معين. فالليبراليون يعتبرون أن الحرية تعني الخلاص من أي ضغوطات خارجية موجَّهة من قبل أفراد آخرين. ولعل أفضل كتاب يستعرض بوضوح هذا المفهوم للحرية الفردية الليبرالية هو كتاب (في الحرية On Liberty) لـ"جون سيتوارات ميل" باللغة الإنكليزية[١].

واستناداً إلى هذا الفهم الكلاسيكي للحرية، فإن أي نوع من الإكراه يعد أمراً سيئاً ذاتاً؛ لأنه يقف في وجه الآمال البشرية، حتى لو كان هذا الإكراه يهدف إلى منع الأفراد من ارتكاب شرٍّ أكبر، وأن عدم التدخل-الذي يقابل الإكراه- يعد حسناً ذاتاً، وإن كان بمفرده أمراً سيئاً[٢].

إن امتزاج الليبرالية مع هذا الفهم للحرية بلغ حدّاً جعل بعض الليبراليين مثل فردريك هايك (Hayek) يعتبر أن إعادة النظر الذي حصل في الربع الأخير

---

(١) **Encyclopedia of Philosophy**, Paul Edwards, Vol. 3, P222.

(٢) مايكل صندل، **الليبرالية ومنتقدوها**، ترجمة أحمد تدين، ص ٣٤.

من القرن التاسع عشر هي التي أدت إلى سقوط الليبرالية الإنجليزية وزوالها ويعتبرون من يعتقد بالحرية.

مفهوم التجديدية أي (الحرية الإيجابية) ليس ليبرالياً[١].

والحرية الإيجابية (Positive) أو الحرية لأجل (Freedom to) تعني أن مجرد عدم وجود ضغوط خارجية لا يؤمِّن حرية البشر، فقد أكون في حالة وظروف لا أتعرض فيها إلى أية ضغوط خارجية من قبل الآخرين لكن لا أكون حرّاً.

يقول هربرت صموئيل: "من كان أسيراً في سجن الفقر وانعدام الأمن فهو لا يعيش الحرية الحقيقة، فالحرية الحقيقية تكون في تحرره من هذه القيود أيضاً"[٢].

ويرى المعتقدون بالحرية الإيجابية مجرد ممارسة الضغوط من قبل شخص أو أشخاص لتحرير إنسان، ليس بالأمر الكافي، بل لا بد من توفّر العلل والأسباب الطبيعية أيضاً ليكون الإنسان حراً.

فأتباع الليبرالية الكلاسيكية، وأتباع الحرية السلبية يركّزون على دور الإجبار والإكراه لدى الإنسان في سلب الحرية، ويُغفِلون دور العلل والأسباب الطبيعية التي تكون، أحياناً، مانعاً من تحقيق الحرية.

توجد ثلاثة شروط لوصول الإنسان إلى مطلوبه وغايته وهي:

- عدم وجود إكراه وضغوط خارجية
- عدم وجود علل وموانع طبيعية تحول دون الوصول إلى المطلوب

---

(١)**Modern Political Idiologies**, Andrew Vincent 3, P222.

(٢)Ibid, P. 40.

- وجود الأسباب والقدرات التي تعين الشخص ليصل إلى هدفه

في أواخر القرن التاسع عشر برزت في أذهان وأفكار بعض الليبراليين فكرة تقول: إن الحرية الاقتصادية بمفهومها الكلاسيكي (أي أن كل إنسان حر بالقيام بأعماله الاقتصادية دون أي حدود وضغط من غيره)، ستنتهي بإيجاد شكل جديد من الفقر وعدم العدالة، إن الحرية الاقتصادية للبعض ستؤدي إلى سلب فرص الحياة من كثير من الأفراد، ما يؤدي، عملياً، إلى سلب حريتهم؛ لذا إذا أردنا أن يكون الجميع أحراراً (أي الحرية الإيجابية) يجب أن يحصل الجميع على إمكانية وفرص ووسائل الوصول إلى غايتهم، وهذا يستدعي منع بعض النشاطات الاقتصادية والحد من حرية البعض (أي الحرية السلبية).

وكان غرين (T.H. Green) عام ١٨٨٠م، يدعو إلى هذا الفكر، الأمر الذي ساهم في ظهور تحول في الفكر الليبرالي، ومهّد الطريق لزوال الليبرالية الكلاسيكية. هذا النوع من الفهم للحرية لفت أنظار الاشتراكيين الديمقراطيين في القرن العشرين[1].

وكما هو معلوم فإن (الحرية الإيجابية بالحد الأدنى) تهتم بالوسائل والأدوات، ويرى دعاتها أن عدم وجود إكراه ليس كافياً، وأن الحرية هي قدرة إيجابية للقيام بالأمور أو الالتذاذ، وهي قدرة تحصل عند توفر الوسائل والأسباب وعند زوال الموانع (من موانع طبيعية وإكراه وفرض من قبل الأشخاص والفئات).

---

(1) **Political Ideologies**, Andrew Heywood. P43, and **Modern Political Ideologies**, P 41.

هذا الفهم للحرية يهتم بالحاجات والقـدرات والظـروف الاجتماعيـة، ويطالب بتوفير الظروف والإمكانات الاجتماعية للجميع ليتمكنوا مـن بلـوغ أهدافهم، وإذا لم يتحقق ذلك فليس هناك حرية، حتى لو لم يكـن هنـاك مـن قِبل الآخرين[1].

إن الحرية الإيجابية بحدها الأدنى لا تصدر أحكاماً حـول غايـات الأفـراد وأهدافهم، بل تترك ذلك غامضاً، وتطالب بتوفير الظروف ليبلغ الأفراد غاياتهم، دون أن تعطي رأيها في نوع تلك الغايات، وتعيينها وتحديدها.

أما الحرية الإيجابية بحـدّها الأقصـى، فإنهـا تتقـدم عـن سـابقتها خطـوة، فتحدد الغايات الخاصة، وتعتبر أن حرية البشر منوطة بتوفير الأسباب والظروف لبلوغ تلك الغايات الخاصة.

الحرية الإيجابية بحدّها الأقصى تتفق مع الحرية الإيجابيـة بحـدها الأدنـى في أن حرية البشر لا تتحقق بمجرد عدم التعرض للإكراه والضغوط الخارجية والحدّ من الحرية، بل تريان ضـرورة تـوفير الأسـباب والعلـل والظـروف، ورفـع سـائر الموانع أيضاً، لتصح تسـمية الإنسـان حـراً. أمـا الاخـتلاف الوحيـد بـين تلكمـا النظرتين إلى الحرية فهو موجود في أن نظـرة الحـد الأدنـى تطـرح غايـات مثـل: تحقيق الذات(Self Realization)، أو تكامل الـنفس. ويعـددون أمـوراً اعتبروها عنواناً لكمال النفس البشرية، واعتـبروا أن الحريـة تتحقـق عنـد إعـداد الأرضية المناسبة لبلوغ تلك الأمور.

أما الحرية الإيجابية بحدّها الأقصى، فإنها تقوم على أساس معرفـة خاصـة بالإنسان، تعتبر أن الذات الإنسانية أوسع نطاقاً من الغريـزة والشـهوات، يقـول

---

(1) **Modern Political thought**, Raymond Plant, P. 249.

"آيزايا برلين": "إذا فسّرنا الحرية على أنها سيادة الإنسان على نفسه وعدم كونه عبداً لغيره، عندئذٍ يطرح بحث مهم وهو أي إنسان هذا؟ فهيغل وأفلاطون وأنصارهما اعتبروا أن هناك النفس الطبيعية وأدنى من ذلك والنفس المعنوية وأسمى منهما، وذكروا عبودية الطبيعة. فقد يكون الإنسان غير متعرض لأي ضغط وإكراه خارجي، لكن في نفس الوقت يكون عبداً للطبيعة وللأنا السفلية. فرغم أن مفهوم الحرية السلبية لم يمس، لكن الحرية الإيجابية لم تتحقق. وبعبارة أخرى، فإن تحرير النفس يصاحبه دوماً عبودية لنفسنا الأخرى. فإذا كانت النفس الطبيعية حرة غير ملجومة كانت النفس العقلائية والمعنوية مقيدة"[(١)].

## الإمام الخميني ومفهوم الحرية:

لقد رفض الإمام الخميني الليبرالية، الغربية أي الحرية بمعناها الأول، وذلك من خلال كلماته المتعددة. فهو يرى أن التحرر من القيود وترك الإنسان لحاله ليس أمراً مطلوباً في كل الأحيان، بل لا بد من الحد من الحريات الفردية في بعض الحالات للوصول إلى صلاح المجتمع ورشده:

"إن الحرية الغربية هي شيء من الفحشاء يقومون بها كما يحلو لهم، أحرار في شهواتهم من كل قيد وحد، أحرار يفعلون ما يحلو لهم، انغمسوا في الفحشاء"[(٢)].

---

(١) آيزايا برلين، **أربع مقالات حول الحرية**، ترجمة: محمد علي موحد، ص ٢٥١.

(٢) **صحيفة النور**، ج٨، ص ١٢٣.

"علينا أن نعلم جميعاً أن الحرية بشكلها الغربي تؤدي إلى ضياع الشبان والفتيات واليافعين، وهي مرفوضة من قبل الإسلام والعقل، وإن الإعلام والمقالات والخطب والكتب والمجلات المخالفة للإسلام وللعفة العامة ولمصالح البلد هي حرام"(١).

"يقال: إن المطبوعات حرة، والتعبير حر كذلك. لكن ذلك لا يعني أن الناس أحرار في أن يفعلوا ما يحلو لهم، مثلاً أحرار أن يسرقوا، أن يتوجهوا نحو البغاء، أحرار أن يفتحوا بيوت البغاء. هذه الحرية هي الحرية الغربية- باستثناء السرقة- تلك هي الحرية الغربية في أن يفعل كل إنسان ما يحلو له، حتى لو كان فعله ذاك غير لائق، مثل تلك الحرية لا يمكن أن تكون في إيران"(٢).

يلاحظ أنه يرفض بصراحة الحرية الليبرالية أو الحرية السلبية بشكل كامل، ويميل نحو الحرية الإيجابية بحدها الأقصى. فسماحة الإمام يرى أن الحدود التي وضعتها الشريعة الإسلامية وقوانينها لا تخل بالحرية، بل تجعل الإنسان أكثر حرية، وهذا التحليل لا يتناسب إلا مع قبول مفهوم الحرية بحدها الأقصى.

"إن مقدار الحرية التي منحها الله -تبارك وتعالى- للناس أكبر من الحريات التي أقرّها الآخرون. فأولئك أعطوا حريات غير منطقية، أما الحريات التي منحها الله فهي حريات منطقية. فكل ما أعطاه أولئك فليس حرية، فلا بد أن تكون الحرية منطقية وخاضعة للقوانين"(٣).

---

(١) المصدر نفسه، ج٢١، ص ١٩٥، من وصيته السياسية الإلهية.

(٢) المصدر نفسه، ج٧، ص ١٨-١٩.

(٣) **صحيفة النور**، ج٧، ص ٢٠٢.

إنه يرى أن الحرية الحقيقية تجد معناها في إطار التعاليم الإسلامية، فرغم أن الحرية قيمة ونعمة إلهية، لكنها ليست أسمى من سائر القيم، فالإسلام وقيمه وتعاليمه هو أسمى من أي شيء، ولا بد من رسم حدود الحرية في إطار الإسلام وقوانينه.

**"إننا نريد الحرية في كنف الإسلام، نريد الاستقلال في كنف الإسلام، فالإسلام هو أساس ما نريد"(١).**

فاستنتاج الحد الأقصى لمفهوم الحرية الإيجابية في فكر الإمام ينبع من التعاليم الإسلامية. والآيات القرآنية والروايات تدعّم هذا الفهم للحرية، نشير هنا إلى بعضها:

فالقرآن الكريم يعتبر أن دعوة رسول الله -صلى الله عليه وآله- إلى التوحيد ورفض الشرك والترغيب بالعبودية تعمل على تحرير الإنسان، أي أنّ العقائد الباطلة والآداب غير الإسلامية تجعل الإنسان أسيراً وعبداً حتى لو كانت موافقة لميوله ورغباته وشهواته. قال تعالى: ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾(٢).

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحريم بعض الأفعال يعد تضييقاً على حرية الإنسان في نظرة الليبرالية للحرية. لكن بما أنه يؤدي إلى كمال الإنسان وسمو نفسه الواقعية، فإنه يعد عين الخلاص وبناء الإنسان في نظرة

---

(١) صحيفة النور، ج٦، ص ٢٥٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

الحرية الإيجابية بحدّها الأقصى. والآية القرآنية الكريمة تدل على هذا المضمون فتسمي ذلك خلاصاً من الإصر والأغلال.

الروايات الإسلامية أشارت إلى الحرية الإيجابية أيضاً؛ حيث اعتبرت أن بعض الحدود المفروضة، والسير في خط العبودية لله، والسيطرة على الغرائز والشهوات عنواناً للسير نحو حرية الإنسان.

قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: "من ترك الشهوات كان حرّاً"[١].

وقال أيضاً: "من زهد في الدنيا أعتق نفسه وأرضى ربّه"[٢].

وقال كذلك: "من قام بشرائط الحرية أهلّ العتق"[٣].

إنّ ما قمنا ببحثه في هذه المقالة حول العلاقة بين الدين والحرية كان بحثاً في مفهوم الحرية فقط، ونأمل أن يتصدى أهل التحقيق لسائر الأبعاد والجوانب المختلفة لهذا البحث، لنشهد في المستقبل القريب دراسات مفيدة في هذا المجال.

---

(١) بحار الأنوار، ج٧٥، ص ٩١.

(٢) غرر الحكم للآمدي.

(٣) غرر الحكم للآمدي.



# إطلالة على الحريات السياسية في فكر الإمام الخميني

منصور مير أحمدي*

## المقدمة:

جمع الإمام الخميني - رضوان الله تعالى عليه- إلى كونه مؤسساً للثورة الإسلامية، أنه كان عالماً بارزاً، في العلوم والمعارف الإسلامية المختلفة كالفلسفة، والعرفان، والأصول، والفقه، والأخلاق. وهذا يدل على تعدد أبعاد شخصيته السامية. فقد كان سياسياً بارزاً عارفاً بالزمان وأهله وأحواله، ومن جهة أخرى كان العالم المتأمل في العلوم المختلفة، صاحب رأي في بعضها. ومن أهم ما يمتاز به أنه سعى إلى تطبيق نظريته في مجال الفكر السياسي.

ومن المباحث الهامة جداً في مجال الفكر السياسي للإمام الخميني "الحريات السياسية" التي لم يولها الآخرون اهتماما رغم أهميتها الكبيرة. ولدى مقايسة هذا البعد من الفكر السياسي

*كاتب وباحث من إيران

للإمام مع سائر أبعاد فكره السياسي، نجد أن بحث الحريات السياسية في رأي الإمام الخميني ما يزال هامشياً، و لم تجر بحوث جادة حوله، لهذا نشير في هذه المقالة باختصار إلى مفهوم وعناصر و مصاديق الحريات السياسية في رأي الإمام.

ورغم أن الإمام الخميني‏ﷺ لم يتسنّ له القيام ببحث في الحريات السياسية بطريقة منهجية ومدونة، ولكن كلماته ومواقفه في هذه المسألة جاءت بمستوى يمكنّنا من الوقوف على تحديد رؤيته لها بشكل جيد.

وبما أن تحقق الحريات السياسية في المجتمع متوقف على وجود "حكومة القانون" في ذلك المجتمع، و "المساواة بين الأفراد أمام القانون". ونظراً إلى أن الإمام قد أكد على أساس "حكومة القانون" و"المساواة بين الأفراد أمام القانون" واعتبر أن دور الحكومة الإسلامية الحقيقي هو تطبيق القوانين الإسلامية والإلتزام بها، وأن أفراد المجتمع متساوون أمام هذا القانون، كان هناك مجال مناسب لطرح الحريات السياسية في رأي الإمام. وعليه فإننا نسعى في هذه المقالة إلى شرح نظريات الإمام الخميني حول الحريات السياسية استناداً إلى هذين الأمرين.

## تعريف الحريات السياسية:

توجد تعاريف عدَّة للحريات السياسية، نشير هنا إلى بعضها، ونبين، باختصار، عناصر الحريات السياسية ومصاديقها:

١- المقصود من الحرية السياسية بمعناها المبسّط هو: حرية القيام بأنواع الأعمال المختلفة التي تقتضيها الحكومة الشعبية. بما في

ذلك حرية استخدام الوسائل التي يتمكن من خلالها المواطن من إيصال صوته إلى مسامع الآخرين، ويكون لذلك تأثير عملي في الحكم[1].

٢- الحرية السياسية تعني أن يتمكن الفرد من المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية لبلده عبر اختياره السلطات السياسية والنخبة الحاكمة، وأن يكون له حق تولي الوظائف العامة والسياسية والاجتماعية للبلد، أو أن يعلن أفكاره وعقائده في الاجتماعات بحرية وبالشكل المطلوب[2].

٣- الحريات السياسية هي مجموعة امتيازات يتمتع بها المواطنون للمشاركة في الحياة السياسية للمجتمع. وهذه الامتيازات تتبلور في حقوق مدنية (حق التصويت، حق الترشح، حق العضوية في الأحزاب السياسية) وحقوق سياسية (حرية المنافسة الفكرية، حرية الانتخابات، حرية تعيين السلطات الحاكمة)[3].

٤- الحرية السياسية هي جزء من حقوق الأفراد، يمكنهم بموجبها الحصول على حق الحكم، بشكل مباشر أو غير مباشر عبر انتخاب ممثليهم[4].

---

(١) كارل كوهين، الديمقراطية ، الترجمة الفارسية فريبرز مجيدي، طهران، دار خوارزمي، طهران، ص ١٨٤.

(٢) منوجهر مؤتمني، الحريات العامة وحقوق الإنسان(فارسي)، طهران، جامعة طهران، ص ٩٦.

(٣) السيد محمد الهاشمي، الحقوق الأساسية في الجمهورية الإسلامية (فارسي)، طهران، جامعة الشهيد بهشتي، ج١، ص ١٦٩.

(٤) محمد جعفر لنكرودي، ترمينولوجيا الحقوق(فارسي)، طهران، مؤسسة راستاد، ص ٣١.

٥- الحريات العامة هي الهامش المعطى للجماهير لمقاومة تعديات الحكم. وبضمان هذه الحريات لن تتمكن الحكومة من التعدي على حقوق الأفراد، وإذا ما تعدت عليها، تنتفض الجماهير للمقاومة، مستفيدة من هذه الحقوق[١].

٦- الحرية السياسية هي حرية الفرد في الساحة السياسية. وبعبارة أخرى، عدم وجود ضغوط سياسية[٢].

ورغم الاختلاف في التعاريف، لكن إذا أمعنّا النظر فيها نجدها تبين العناصر لمشتركة للحرية السياسية. وأما أهم عناصر الحرية السياسية فهي:

١- حق ممارسة الحكم

٢- حق المشاركة في الحياة السياسية

فالحرية السياسية هي حق ممارسة الحكم، وتمكين الجماهير من المشاركة السياسية، وتأثيرهم في الحياة السياسية للمجتمع. فالجماهير تتمكن من خلال نيلها الحرية السياسية من أن تمارس حقها في الحكم بشكل مباشر أو غير مباشر. ومن ناحية أخرى تشارك الجماهير في حياتها السياسية من خلال انتخاب المسؤولين ومن خلال المشاركة في المجالس والتكتلات. فالإنسان الذي يمارس حريته السياسية هو ذلك الإنسان الذي يلعب دوره في مجتمعه، ويكون مؤثراً في القضايا السياسية لبلده.

---

(١) مصطفى رحيمي، الدستور الإيراني وأسس الديمقراطية(فارسي)، طهران، دار أمير كبير، ص ١٩٠.

(٢) مهدي منظر قائم، الحريات السياسية والحكومة الإسلامية(فارسي)، مجلة الحكومة الإسلامية، السنة الثانية، العدد ١، ص ١٠٠.

أضف إلى ذلك، أنه قد يمكن إدراج عنصر آخر في مفهوم الحرية السياسية، ويتمثل في عدم ممارسة الحكام الضغوط والقهر السياسي على أفراد المجتمع. وتتحقق الحرية السياسية عندما تمنح الحكومة هذه الامتيازات إلى الأفراد، وتهيئ لهم مجال المشارك في صنع القرار. ومن البديهي أنه إذا لم تعترف السلطة السياسية بهذه الامتيازات، فلا مجال للحديث عن توفر الحرية السياسية.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول: إن الحرية السياسية تتشكل من عنصرين هما: عنصر المحتوى وهو ممارسة حق الحكم والمشاركة السياسية للجماهير في المجتمع، وعنصر صوري وفعلي وهو عدم وجود ضغط سياسي. وبعبارة أخرى فإن مفهوم الحرية السياسية يتشكل من العنصرين المذكورين، وتحقق هذا المفهوم في المجتمع مشروط بعدم وجود ضغط سياسي في ذلك المجتمع.

وبالنظر لما مرّ آنفاً يمكننا تعريف الحرية السياسية على النحو الآتي:

"إن الحرية السياسية هي عبارة عن حرية الفرد في المجتمع السياسي إثر انعدام الضغط السياسي في المجتمع، وبهدف ممارسة حق الحكم الجماهيري والمشاركة السياسية الفعّالة في المجتمع".

**مصاديق الحياة السياسية:**

إن المقصود من مصاديق الحرية السياسية هو أقسام الحرية السياسية التي يمكنها ضمان الحقوق الأساسية للجماهير، وصونها من تجاوزات السلطة الحاكمة.

"إن أهم أقسام هذه الحريات هي: حرية المطبوعات والتعبير، حرية تشكيل الأحزاب والجمعيات، حرية التظاهرات، حرية تشكيل النقابات الحرفية والمهنية، حرية نشر الكتب"[١].

هناك تعابير مختلفة حول مصاديق الحرية السياسية، يبدو أن المقصود منها هو الأمور التي تمارس في ظل عدم وجود ضغط سياسي، وضمان حق ممارسة الحكم للجماهير، وتأمين مجال المشاركة السياسية الشعبية الفعالة في المجتمع.

على هذا، فإن مصاديق الحرية السياسية هي الحريات التي قد لا تكون سياسية في ماهيتها، لكنها منبثقة من حق ممارسة الحكم الشعبي والمشاركة السياسية. وعليه، فإن الحريات السياسية تشمل بعض الحقوق المدنية، إضافة إلى بعض الحقوق السياسية. وهي الحقوق التي تهيئ المجال لممارسة عامة الناس لحقهم في الحكم والمشاركة السياسية، وتحفظ من جهة أخرى حقوق الناس لدى الحكومات.

على هذا الأساس، فإن أهم مصاديق وأقسام الحرية السياسية هي:

١- حرية الرأي، وتقرير المصير

٢- حرية التعبير

٣- حرية الصحافة والمطبوعات

٤- حرية العقيدة والدين

٥- حرية تشكيل الأحزاب والتجمعات.

---

(١) مصطفى رحيمي، م.س.، ص ١٩٠.

**مساحة الحرية السياسية:**

الحريات السياسية قابلة للتضييق والتوسيع، وترتبط سعة هذا المفهوم وضيقه بعاملين أساسيين هما: الدستور، ومستوى ممارسة مجموعة من الأفراد لسلطاتهم. فدستور أي بلد هو أهم عامل لتعيين مدى الحرية السياسية ومساحة الحقوق المدنية؛ أي الحريات العامة والأساسية للناس في ذلك البلد، ويحدد للمواطنين أبعاد حريتهم السياسية تلك. وعليه فإن أهم طريق لمعرفة الحريات السياسية ومساحتها في ذلك المجتمع مراجعة الدستور. ورغم أن هذا الأخير يلعب دوراً أساسيّاً في تحديد مساحة الحرية السياسية، لكنه ليس العامل الوحيد، بل يوجد إلى جانبه عامل آخر يلعب دوراً لا يقل أهميةً في ضبط سعة وضيق الحرية السياسية عند التطبيق ويتحكم بالتصرفات السياسية والاجتماعية للمواطنين، ذلك العامل هو ممارسة السلطة لدى الحكام.

"الحكام وحدهم من يحددون الحريات السياسية للناس، وسعة وضيق دائرتها يرتبط بمدى ممارستهم لسلطتهم. فإذا أطلق السياسيون العنان للناس ليواجهوهم كانت الحرية السياسية مطلقة، وإذا ضيقوا عليهم الدائرة كانت الحرية السياسية محدودة"[1].

بناءً على ذلك، فإن الدستور هو أهم عامل لتبيين حدود الحرية السياسية ومساحتها على المستوى النظري. وسلطة الحكام ومدى فرضها في المجتمع هو أهم عامل لتبيين حدود الحرية السياسية ومساحتها على المستوى العملي.

---

(١) مهدي منتظر قائم، م.س.، ص ١٠٠.

وبعد هذا الشرح الموجز لمفهوم الحرية السياسية ومصاديقها ومساحتها، نبحث الآن عن رؤية الإمام الخميني للحريات السياسية. فعندما نراجع الأفكار والآثار المدونة للإمام نجد أنه لم يدوِّن بحثاً مستقلاً حول مفهوم الحرية السياسية، بل إنه أبدى اهتماماً أكبر بالجوانب العملية لهذا المفهوم، وتطرق إلى مصاديقه بشكل أكبر. وعليه سنبحث بدورنا في هذا المجال عن نظرة الإمام إلى أهم مصاديق الحرية السياسية. ونشير إلى أننا من خلال بحثنا لرؤية الإمام حول الحرية السياسية سنسعى إلى معرفة ملامح الحرية السياسية في الحكومة الإسلامية ومساحتها وفق ما طرحه الإمام الخميني بوصفه مؤسسا للجمهورية الإسلامية وقائداً لها.

وكما أشرنا فإن أهم عوامل تحديد مساحة الحرية السياسية هو الدستور. ومستوى فرض سلطة الحكام من خلال رؤية الدستور هو بحث مفصل ومنفصل ندرجه في محله. لكن نظرة الإمام الخميني- كأول قائد وحاكم إسلامي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية- إلى الحرية السياسية تعدّ نافذة مناسبة لاستشراف ملامح الحرية السياسية ومداها في الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ لذا فإن البحث عن مصاديق الحرية من وجهة نظر الإمام الخم يني السياسية يبين المساحة والملامح العامة للحرية السياسية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية استناداً لرؤيته.

## رؤية الإمام الخميني للحريات السياسية:

يمكننا، كما أشرنا من قبل، معرفة رؤية الإمام الخميني للحرية السياسية من خلال كلامه وآرائه حول الحرية السياسية ومصاديقها. كما أن من

البديهي أن ذكر مصاديق الحرية السياسية في رؤية الإمام من خلال كلامه وكتاباته لا يعني حصر رؤيته للحريات السياسية في ما نذكر فقط. بل إن هدفنا هو تبيان رؤيته لأهم مصاديق الحرية السياسية.

**١ - الحرية وحق تقرير المصير:**

إن حق تقرير المصير هو أحد أهم الحقوق الأساسية لأبناء المجتمع، وهو من جملة حقوق اعترفت بها دساتير كثير من الدول، واستناداً إلى هذا الحق يتدخل عامة الناس في في صياغة القرارات التي تحدد مصيرهم، ويرى الإمام الخميني﷫ أن حق تقرير المصير هو من الحقوق الأساسية للناس، وعلى كل شعب أن يختار مصيره بنفسه بموجب ذلك الحق[١].

من الأمور الهامة جداً في رؤية الإمام اعتماده على التشريع الإلهي في نظرية ولاية الفقيه ودور الناس في الحكم. فرغم اعتقاده بثبوت الولاية للفقيه، لكنه يؤكد في كثير من الأمور على دور الناس في السلطة. وعليه يمكن طرح هذا السؤال:

ما هو رأي الإمام الخميني في الناس في الحكم؟

من الواضح أن دور الناس يُبْحَثُ في مستويات مختلفة، وأهمها: دور الناس في مشروعية الحكومة والحكم، ودور الناس في اتخاذ القرارات الأساسية. يرى الإمام الخميني﷫ أن شرعية الحكومة والحاكم الإسلامي أمر إلهي محض. ويأتي دور الناس في تشكيل الحكومة ومراقبتها، واكتشاف الولي الفقيه المنصوب.

---

(١) الإمام الخميني، صحيفة النور، ج ٣، ص ٢٠٤.

"إن نظرية الولاية تعني أن مشروعية حكومة الولي الفقيه تنشأ من تنصيب الأئمة المعصومين(ع) له، لاكتساب المشروعية منهم وليس للناس أي علاقة بتفويض الولاية له، لكن الناس يلعبون دوراً أساسيا في مراقبة أداء الحكومة. وإنَّ أخذ النبي(ص) والأئمة(ع) البيعة من الناس من أجل التفاعل مع ولايتهم، وليس لاكتساب المشروعية منهم"[1].

وعليه، فإن مفهوم حرية الانتخاب في هذه الرؤية تعني تأمين الشرط اللازم لتفعيل الحكومة وبعبارة أخرى، تصبح الحكومة فعلية وتمارس دورها العملي عندما يختار الناس مسؤوليهم في الحكومة الإسلامية؛ لهذا فإن "شرط تفعيل الحكومة هو انتخاب الناس للحكام بشكل حرّ"[2].

يبدو أن للإمام الخميني حول الحكومة الإسلامية موقفين: حول المحتوى، وحول الهيكلية. المحتوى والهيكلية. حيث يرى الإمام أن محتوى الحكومة الإسلامية وماهيتها يستمد من القانون الإلهي، وليس للناس أي دور في هذا الأمر. لكن في رسم الهيكلية المناسبة للحكومة، فإن رأي الناس يلعب دوراً أساسياً فيه. ومن هنا، يتضح لنا مفهوم الجمهورية الإسلامية في رأي الإمام الخميني(رح) فالإمام يرى أن الجمهورية هي حكومة تقوم على أساس رأي الناس، وإسلاميتها تقوم على أساس القانون الإلهي. من هنا نراه يجيب عن سؤال حول النظام البديل للملكية في إيران يقول "إنه نظام الجمهورية الإسلامية" ويوضح هذا المصطلح فيقول: "إنه جمهوري؛ لأنه يعتمد على رأي

(١) مهدي منتظر القائم، م.س.، ص ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٠.

الأكثرية. وإنه إسلامي؛ لأن دستوره هو عبارة عن قانون الإسلام، فالإسلام يمتلك قوانين في جميع الأبعاد؛ ولهذا فإننا لا نحتاج إلى قوانين أخرى"[١].

وفي مكان آخر يبين تأثر التركيبة الحكومية وقراراتها بظروف المجتمع ومقتضياته فيقول:

"إننا نريد إقامة جمهورية إسلامية، وحكومة تقوم على موافقة الرأي العام، فالشكل النهائي للحكومة يحدده الناس بناء على ظروف المجتمع ومقتضياته الحالية[٢]".

مما ذكر آنفاً، يتّضح أن للشعب في نظر الإمام الخميني دوراً مهماً آخر غير الرقابة على الحكومة والمشاركة في اختيارها، وهو بناء هيكلية الحكم، وقد اتضح اليوم ما لتلك الهيكليات من أهمية ودور مصيري. فعندما يحدد الناس تلك الهيكليات الحاكمة يؤدون دورهم الأساسي. وبما أن الحرية هي أحد الأهداف الأساسية للجمهورية الإسلامية، فقد وجدت قالبها في الجمهورية. وبعبارة أخرى رغم أن الإمام قد اعتبر أن نوع الحكومة وهيكلها يحدده الشعب، لكنه بدوره رجّح النظام الجمهوري، وأعتقد أن هذا النوع يمكنه حالياً من تحقيق أهداف الحكومة الإسلامية.

وبعبارة أخرى، فإن الجمهورية يمكنها أن تحقق الحرية ومفهوم حق تقرير المصير في المجتمع. وفي النتيجة يرى الإمام أن الشعب بتعيينه للنظام الجمهوري يكون قد قام بدوره الأساس في تقرير مصيره.

---

(١) صحيفة النور، ج٤، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٦٠.

الأمر الآخر حول تقرير المصير، من وجهة نظر الإمام، نجده من خلال دراسة نظرته لحق إبداء الرأي؛ ذلك أن حق المشاركة في الانتخابات يعد من أهم ملامح الحرية السياسية. وهنا نستعرض نظرة الإمام الخميني إلى حق الشعب في إبداء الرأي، ويمكن توضيح رؤية الإمام حول هذا الحق ضمن ثلاثة نقاط:

أ- حق التصويت للجميع:

يرى الإمام أن حق التصويت هو حق مشروع لجميع أبناء الشعب، وليس لأي فرد أو جماعة أو صنف خاص رجحان وخصوصية في هذا المجال:

" ذكرت مراراً أن الانتخابات ليست حكراً على أحد، ليست حكراً على علماء الدين، وليست حكراً على الأحزاب، وليست حكراً على الجماعات. فالانتخابات لجميع أبناء الشعب، فمصير الناس بأيديهم، والانتخابات هي من أجل تقرير مصيركم أنتم"[(١)].

ويتحدث في مكان آخر عن المساواة بين الجميع في حق التصويت والانتخاب:

"الانتخابات أمر بيد الناس، لا فرق في الانتخابات بين رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء، والفلاّح المستخدم في الزراعة، والتاجر الذي يعمل في السوق، فكلهم على السواء في الانتخابات؛ أي أن رئيس الجمهورية له صوت واحد، ورئيس الوزراء له صوت واحد أيضاً، وذلك المزارع في أقصى نقطة من البلاد له صوت واحد أيضاً. ولا فرق بين أصواتهم، وكلهم مسؤول"[(٢)].

---

(١) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٢٠٣.

يرى الإمام أن للجميع حق التصويت، كما أن للجميع حق المشاركة في وتقرير المصير، وأن على جميع أبناء الشعب رجالاً ونساء أن يشاركوا في تقرير مصيرهم:

"يجب أن يكون لكل واحد منكم رأيه، أن يكون لكم رأي في الشؤون السياسية، فالشؤون السياسية ليست حكراً على طبقة خاصة، فكما أن العلم ليس حكراً على طبقة خاصة، وكما أن على الرجال أن يشاركوا في الشؤون السياسية، ويحفظوا مجتمعهم، على النساء المشاركة أيضاً وحفظ مجتمعهن. يجب أن تكون النساء في النشاطات الاجتماعية والسياسية إلى جانب الرجال. طبعاً مع المحافظة على ما أمر به الإسلام"[(١)].

ب- الحرية الكاملة للناس في التصويت:

يرى الإمام الخميني عدم جواز ممارسة أي ضغط وإجبار في التصويت والانتخاب، ويجب أن يتم ذلك بحرية تامة، وقد أكد على ذلك عدة مرات، منها: "كما نبهت من قبل إن الناس أحرار في التصويت لأي شخص يحمل الشروط اللازمة، وليس من حق أحد فرض رأيه على آخر"[(٢)].

وقد رفض الإمام أن يُفْرَض شخص أو أشخاص على الناس في الانتخابات، وأكد ضرورة حرية الناس في الاختيار. ومع رفضه لأي فرض، أكد لزوم التشاور لانتخاب الأصلح؛ لذا فإن التعريف بالمرشح في الانتخابات أمر جائز، أما فرض المرشح، فهو أمر ممنوع. يقول الإمام في هذا المجال:

---

(١) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٢٦٤.

(٢) المصدر نفسه ج١٧ ص ١٠٣.

"قلت مراراً، إن الناس أحرار في الانتخابات، وليسوا بحاجة لقيّم، وليس لأحد أو جماعة أو حزب أن يفرضوا على الناس شخصاً أو أشخاصاً. فإن مجتمع إيران المسلم الذي اختار الجمهورية الإسلامية وقيمها السامية وحكومة القوانين الإلهية من خلال درايته ورشده السياسي، وبقي وفياً لهذه البيعة ولهذا الميثاق الكبير، من المسلّم به أنه قادر على تحديد المرشح الأصلح وانتخابه. لكن المشورة في الأعمال مما أوصى به الإسلام، فليستشر الناس من يثقون به، ويحق للأفراد والجماعات والعلماء أن يعرّفوا مرشحيهم في حدود ما ذُكِرَ آنفاً وفي محيط ترشحهم. لكن ليس لأحد أن يتوقع أن لا يبدي غيره رأيه[1]".

كما لاحظنا فإن الإمام بعبارته هذه رفض أي فرض وإجبار في الانتخابات، والأمر المهم جداً في هذه العبارة ولعله من أهم أسبابها هو ثقة الإمام بالناس. فالإمام يرى أن الناس لديهم القدرة على تحديد المرشح الأصلح وانتخابه. ولهذا تجب الثقة بآرائهم وقبولها باطمئنان؛ لأن ضرورة التشاور والتعريف بالمرشحين من قبل الأشخاص وجماعاتهم أمر واضح، ولا يتنافى مع ما سبق. فالمشورة و تعريف المرشح هي من العوامل المطمئنة لآراء الناس، ولا تتنافى مع حرية الانتخاب.

ج- ضرورة التصويت والاختيار على أساس الرؤية الصحيحة:

رغم اعتقاد الإمام بالحرية الكاملة في التصويت، وتأكيده على ضرورة حرية الناس في إعطاء أصواتهم لمن يريدون؛ لكنه يعتقد أن الإدلاء بالرأي هو

---

(١) المصدر نفسه، ج٢٠، ص ١٩٤.

تكليف شرعي وواجب، ويجب أن يكون مبني على رؤية سليمة، ومصحوباً بالمعرفة الكاملة. وهو يرى أن على كل فرد أن يحدد الأصلح ثم ينتخبه، أي أن على المواطن أن يدلي بصوته إذا حصل عنده معرفة بالمرشح، ولا يكفي الإدلاء بالصوت لمرشح اتباعاً لفرد أو أفراد في تعيين صدقية المرشح وصلاحه. يقول بهذا الصدد:

**"لو أن جميع من هم في القيادة اقترحوا أن تنتخبوا فلاناً، لكنكم لا ترون صلاحه، عندئذ لا يجوز لكم العمل باقتراحهم، بل عليكم أن تحددوا بأنفسكم سلامة ذلك الشخص وكفاءته لتتمكنوا عند ذلك من الإدلاء بصوتكم لصالحه[١]".**

إذاً، فالإمام يرى أن الإدلاء بالرأي هو حق أساسي إذا كان عن بصيرة ومعرفة، وعندئذ يكون أمراً قيماً وله قيمته السامية. أما تحصيل المعرفة والبصيرة بالمرشح، فيكون من طرق متعددة، لا نريد الغوص فيها هاهنا.

**٢- حرية التعبير:**

من الحريات السياسية في المجتمع حرية التعبير، وهي أهم وأعم من حرية الاعتقاد والتفكير، وهي من الحقوق الأساسية التي اعترفت بها كثير من الدول. واستناداً إلى هذا الحق فإن الناس أحرار في التعبير عن آرائهم، ولهم الحق في نشرها في الإعلام بكل وسائلة المرئية والمسموعة والمقروءة. لهذا سمّي هذا الحق بحق البيان والقلم. وحرية المطبوعات أو حرية الصحافة أو حرية الإعلام هي من العبارات الرائجة في مجال حرية التعبير.

---

(١) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٢٠٤.

ومن الأمور الهامة جداً في مجال التعبير، البحث في حدود حرية التعبير، فأصل الحرية لا نقاش فيه عند الكثيرين، وأكثر ما يدور حوله الحديث في المجتمع هو حدود هذه الحرية. ويكثر الحديث عن حدودها، اليوم، ضمن الحديث عن الحريات العامة:

"إن المهم في حرية التعبير هو تشخيص حدودها. فتوجيه الإهانات للأشخاص والافتراء عليهم، واقتحام خلواتهم، والاعتداء على حقوقهم، وإفشاء الأسرار الحكومية، ونشر المقالات والصور المبتذلة، والكفر والنيل من المقدسات، والاعتداء على حقوق الأقليات. هي نماذج من الاعتداء على حقوق المجتمع"[١].

بالنظر إلى هذا الأمر، وبما أن أصل حرية التعبير في المجتمع الإيراني هو من الحقوق الأساسية التي أقرت رسمياً بنص الدستور المعمول به في الجمهورية الإسلامية، وكذلك بما أن الاختلاف يدور حول الحدود ليس إلا؛ لهذا لن نورد هنا نصوصاً من كلام الإمام حول أصل حرية التعبير، بل سنقوم بتوضيح وجهة نظره حول حدود حرية التعبير:

أ- حرية التعبير ولزوم مراعاة مصالح الناس:

يرى الإمام الخميني أن من أهم موانع حرية التعبير إضرارها بوضع الناس ومصالحهم. فإذا كان الحديث عن أمر لا يصب في صالح الشعب، بل كان مضراً بمصالحهم، فإن الحديث عن ذلك الأمر غير جائز. وعليه فكلما كان بيان الآراء يصب في مصلحة الشعب، فهو جائز، وللناس أن يمارسوا حرية التعبير عن مثل هذه الأمور.

---

(١) جعفر بوشهري، قضايا الحقوق الأساسية (فارسي)، طهران، نشر دلاكستر، ١٣٧٦هـ.ش.، ص ٣٣.

وقد أجاب الإمام في الأيام الأولى للانتصار عن سؤال حول حدود حرية التعبير، فقال: "يسمح بحرية التعبير عن الرأي ما لم يضر بالناس وتقييد الحرية خارج هذه الدائرة"(١).

إن أصل بيان الآراء ووجهات النظر في كثير من الأحيان يصب في مصلحة الناس، ولا يضرّ بهم؛ لأن المجتمع الذي يطّلع على الآراء ووجهات النظر المختلفة، يمكنه أن يستخدم إمكاناته وقدراته الكامنة بشكل أفضل. ومن البديهي أيضاً أن تضارب الآراء والأفكار في أي مجتمع يجعل منه مجتمعاً أكثر أصالة وتقدماً. من هنا، يمكننا القول: إن الأصل في حرية التعبير أن تكون مفيدة ونافعة، إلا إذا ثبت أنها مضرة بمصالح الناس. وفي النتيجة على الحكومة أن تؤمّن المجال لطرح الآراء وإظهار الأفكار، وأن لا تمنع ذلك إلا إذا أحرزت أنها تضرّ بمصالح الناس.

ب- حرية التعبير وضرورة مواجهة المؤامرات:

من الأمور التي أكّد عليها الإمام الخميني هو رفضه للتآمر، والتحرّز من استخدام حرية التعبير للتآمر. فعندما تتحول حرية التعبير إلى جزء من مؤامرة تصبح مرفوضة، ومادامت حرية التعبير لا تكشف عن مؤامرة أو عمل تخريبي فلا مانع منها، بل تكون حينها حقاً أساسياً من حقوق الناس.

يقول الإمام الخميني في هذا المجال:

"إن حرية التعبير موجودة في الإسلام منذ البداية، منذ عهد أئمتنا عليهم السلام وفي عهد النبي ﷺ، كانت الحرية موجودة، وكان المسلمون

---

(١) صحيفة النور، ج٤، ص ٢٥٩.

يطرحون آراءهم أمام النبي دون خوف أو وجل. إننا نمتلك الحجة والدليل، ومن يمتلك الحجة لا يخشى حرية التعبير، لكننا لن نسمح بالتآمر"(١)

نلاحظ في هذه العبارة أمرين أساسيين:

الأول: إن الإمام الخميني يفصل بين حرية التعبير والتآمر، فسيستنكر المؤامرة، ويؤيد حرية التعبير.

الثاني: إن الإمام يثق بثبات الحكومة الإسلامية وقدرتها على الدفاع عن كيانها بالدليل والبرهان. وحرية التعبير لن تهز ثباتها هذا، بل تعمل على تقويته.

وفي الأمر الأخير إرشاد للحكومات الإسلامية ومسؤوليها إلى أن لا يخشوا حرية التعبير، وأن يسعوا لتقوية مباني المجتمع وتثبيتها، لئلا تؤثر حرية التعبير فيها، بل لتعمل على تقويتها.

ج- حرية التعبير وضرورة الاحتراز عن الانتقام:

الأمر الآخر في نظر الإمام الخميني حول حرية التعبير هو: أن هذه الحرية تمثل وسيلة لنقد الحكومة والمسؤولين لا للانتقام منهم؛ حيث فرَّق بين النقد السليم والانتقام، فأكد اعتماد الأساليب الصحيحة في انتقاد الآخرين، ورفض الانتقام. وجعل ذلك معياراً لتقييم الصحف وما تكتبه. فإذا كان هدف الكاتب توجيه نقد سليم يجب دعمه، أما إذا كان هدفه الانتقام والتشفّي فيجب تحذيره. يقول الإمام الخميني في هذا المجال:

"القضية الأخرى في الانتقاد هي أن على الصحف أن تبدي رأيها في الأمور الجارية، لكن حين يكون الأمر نقداً سليماً فهذا مفيد. لكنه أحيانا

---

(١) المصدر نفسه ، ج٥، ص ١٣٠.

يكون انتقاماً وليس نقداً، وهذا ما لا ينبغي أن يكون. وهو لا ينطبق مع الموازين. فلا يجوز أن يُدمَّر بعض الأشخاص وتُشَوَّه سمعتهم في الصحافة، فقط، لأن علاقتهم بهذا الصحافي قد ساءت. نعم، إذا أخطأ أحد لا بد من نصحه، لا أن يكون ذلك مدخلا لتشويه سمعته وفضح أسراره، بل انتقاداً حسناً. ولا بد لكم من الالتفات جيداً إلى مثل هذه الأمور لتكون الصحافة مركزاً يستفيد منه الجميع، وليفهم الناس واجبهم تجاه بعض الانحرافات والأخطاء."(١)

بالالتفات إلى ما مضى يمكن القول: إن الإمام الخميني يرى أن حرية التعبير في المجتمع أمر ضروري، ولا ترفض إلا إذا كانت مضرة بمصالح الناس، أو كانت تآمراً أو انتقاماً. وأن الحكومة الإسلامية التي تملك قوة الحجة لا تضر بها حرية التعبير في المجتمع، بل يمكن اعتبارها داعمةً لها ووسيلة من وسائل إبراز قوتها.

**٣- حرية الأحزاب والاتحادات وتشكيل الجمعيات:**

ومن أبرز مجالات الحرية حرية الاجتماعات وتشكيل الأحزاب والجمعيات، والمشاركة في التجمعات والتيارات والأحزاب السياسية، فهي من الحقوق الأساسية للناس، أي من الحريات العامة:

"يحق لجميع المواطنين أن يشاركوا في التكتلات السياسية والاجتماعية والصناعية والاقتصادية المختلفة. والحدّ من هذا الحق يتعارض مع مبدأ الحرية تعارضاً جلياً، إلا إذا كان التجمع والتكتل يشكل خطراً على النظام العام."(٢)

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١٩، ص ٢١٦.

(٢) الحقوق الأساسية والمؤسسات السياسية، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٠هـ.ش.، ج١، ص ٦٦٠.

كما يلاحظ فإن أهم مانع من المشاركة في الجماعات والأجنحة والأحزاب السياسية هو تهديدها للنظام العام. لهذا يقال:

"إن عقد الاجتماعات الهادئة دون فوضى، والاعتراض الجماعي المنظم والهادئ حق لأي إنسان."[١]

"ومن ناحية أخرى، فإن عقد الاجتماعات من أجل إيجاد الاضطرابات والاعتداء على الآخرين وإثارة النزاعات أمرٌ ممنوع"[٢].

توجد نظريات متعددة حول حرية الأحزاب في المجتمع السياسي الإيراني، حيث يؤمن بعض إعطاء الحرية المطلقة للأحزاب، ويسعى لتشكيلها، بينما ينكر آخرون أساس وجود الأحزاب في المجتمع الإسلامي ويعارضون تشكيلها، وهناك من يبدي نظرةً معتدلة يمكن تطبيقها؛ حيث يعتقد هؤلاء أن حرية الأحزاب يجب أن تخضع للقانون. وهذه النظرة الأخيرة مقبولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي حدد الأطر العامة لنشاط الأحزاب. فالدستور يسمح بتشكيل الأحزاب والجمعيات ما دامت لا تتنافى مع مبادئ الاستقلال، والحرية، والوحدة الوطنية، والموازين الرسمية، وأسس الجمهورية الإسلامية[٣].

والآن نذكر باختصار رؤية الإمام الخميني حول حرية الأحزاب والاتحادات وعقد الاجتماعات. إن دراسة نظرة الإمام في هذا المجال تستدعي دراسة مستقلة وواسعة، لا يسعها المقام. كما أن تبيان رؤية الإمام حول

---

(١) جعفر بو شهري، م.س.، ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣) راجع كتاب دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الفصل ٣، المادة ٢٦.

الأحزاب والتكتلات يستدعي النظر في جميع أقواله، وهذا الأمر بدوره ليس هدفاً لهذه المقالة؛ لذا سنكتفي بالإشارة إلى ثلاثة أمور أساسية في رؤيته لهذا الأمر:

أ- يرى الإمام أن حرية عقد الاجتماعات والمشاركة في الساحة السياسية والاجتماعية من الأهداف الأساسية للثورة. فيقول في السنوات الأولى للانتصار:

"ماذا تريدون من ثورة أفضل من هذه؟ حققت للشعب عين ما كان يصبو إليه، أراد الحرية فكانت له، فالجميع الآن أحرار، وأنتم الآن في مجتمع حرّ في كل أبعاده، قبل خمس سنوات لم تكونوا تستطيعون عقد مثل هذا الاجتماع، إنكم الآن أحرار، وهذا ما أراده الشعب، وقد حصل"[(١)].

عندما نقارن هذين العقدين بعد انتصار الثورة الإسلامية مع المرحلة التي سبقت الانتصار يتضح لنا بجلاء أن الثورة الإسلامية أعطت الناس حرية الاجتماعات.

ب- يرى الإمام أن الجمهورية الإسلامية أعطت الأحزاب والحركات حرية النشاط السياسي والاجتماعي؛ حيث أجازت الحكومة نشاط الأحزاب ومنحتها حرية التحرك والمساهمة في القضايا العامة، فكانت الثورة تحررية بالمعنى الكامل.

ج- إن المانع الأساس لحرية الأحزاب والفئات والتكتلات السياسية في رأي الإمام يكمن في قيامها بالتآمر، ووضع خطط الانقلاب، والقيام بأعمال تتعارض ومصالح الشعب. كان الإمام يعتقد بضرورة السماح للأحزاب والفئات أن تقوم بنشاطاتها، شرط عدم القيام بالتآمر أو بأعمال تضر بالشعب.

---

(١) صحيفة النور، ج ١٠، ص ١٢٨-١٢٩.

"منذ أن انتصرت الجمهورية الإسلامية أعطت الحرية المطلقة للجميع. ولم تغلق أية صحيفة، بل مارس كل حزب وتكتل نشاطاته، كما أن بعض الفئات التي لم تكن معروفة نشطتها الحكومة، لكن أدركوا تدريجياً أن أولئك كانوا من المتآمرين الذين يقومون بالتجسس لمصلحة الأعداء، ولم يكن ممكناً ترك الثورة لحالها، فلا الإسلام يسمح بذلك ولا العقل يسمح أن نسكت عن جماعة تسعى إلى إسقاط الجمهورية الإسلامية أو تتجسس عليها تحت غطاء حكومي أو غير حكومي"[١].

**٤- حرية العقيدة الدينية:**

من فروع الحريات السياسية حرية الأديان، وتشمل هذه الحرية حرية البقاء على الدين أو قبول دين جديد، وحرية إظهار الدين والعقيدة، وممارسة الطقوس والفرائض الدينية، النوع الأول:

"أي أن يتمكن الفرد أن ظهر عقائده الدينية بحرية وبشكل علني أو خفي، و عبر الحديث أو الكتابة، دون أن يسلبه أحد حريته تلك، على مستوى الفكر والاعتقاد، دون فرق في حرية العقيدة والتعبير"[٢].

أما النوع الثاني فهو "أي أن يتمكن الفرد من أداء فرائض ومناسك دينه كما أرادتها شريعته، وبين الأفراد والمجتمع"[٣].

ومن وجهة نظر الحقوق الأساسية يحق للفرد أن يختار الدين الذي يريد دون أن يتعرض لمضايقات أو أضرار في حياته الاجتماعية. وبعبارة أخرى،

---

(١) صحيفة النور، ج ١٨، ص ٧٣.

(٢) مؤتمني، م.س.، ص ٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.

فإن لكل مواطن يعيش في مجتمع ما حقوقاً أساسية، وهذه الحقوق لا تقسّم في المجتمع على أساس ديني، بل يحصل عليها بانتمائه إلى المجتمع، وانتماؤه إلى دين غير الدين أو المذهب الرسمي للمجتمع لا يؤدي إلى حرمانه من حقوق الأساسية.

ورغم أن الحرية الدينية والمذهبية ليست سياسية بماهيتها، لكنها ترتبط برباط وثيق مع الحريات السياسية، لتصبح من زمرتها.

وبعيداً عن البحث النظري المهم جداً حول حرية الدين على أساس المصادر الدينية، والذي لا بد أن يبحث في مكانه، هناك أسئلة هامة تطرح هنا، منها:

- هل للأقليات الدينية الحرية في أداء فرائضها الدينية؟
- ما هو واجب الحكومة الإسلامية تجاهها؟
- هل يتمتع جميع المواطنون بحقوقهم الاجتماعية بغض النظر عن انتمائهم الديني؟
- هل يحق للأقليات الدينية أن تبين عقائدها بحرية؟
- هل حريتهم تلك محدودة؟

ورغم أن الإجابة على هذه الأسئلة من خلال الدستور أمر سهل وممكن، لكننا نسعى هنا للإجابة عنها باختصار من خلال رؤية الإمام الخميني لها. ونبين أربعة أمور تضمن إجابة على هذه الأسئلة:

١- يرى الإمام أن الأقليات الدينية تتمتع بحرية أداء مناسكها في الحكومة الإسلامية. ولهم أن يقوموا بأعمالهم الدينية بحرية، وقد أجاب عن سؤال حول ذلك أوائل انتصار الثورة وتشكيل الحكومة الإسلامية فقال:

"يحق لجميع الأقليات الدينية أن تمارس جميع واجباتها الدينية بحرية وفي ظل الحكومة الإسلامية"[١].

٢- يرى الإمام أن واجب الحكومة الإسلامية حماية حقوق الأقليات الدينية. وعليها أن تدافع عن حقوقهم كدفاعها عن حقوق سائر المواطنين. وقد أجاب عن سؤال حول العلاقة بين الأقليات قائلاً:

"الأقليات الدينية حرة، بل واجب الحكومة الإسلامية أن تدافع عن حقوقهم"[٢].

"على الحكومة الإسلامية أن تحافظ على حقوق الأقليات الدينية على أفضل وجه"[٣].

٣- يرى الإمام أن الحقوق الاجتماعية تمنح على أساس الانتماء إلى البلد، ويتمتع جميع المواطنون الإيرانيون بحقوقهم الاجتماعية؛ ولذلك فإن أتباع الأقليات الدينية مثلهم كمثل المسلمين، ويتمتعون بتلك الحقوق أيضاً. وبعبارة أخرى، فإن الحقوق الاجتماعية لا تُوزَّع على أساس ديني:

"يحق لكل إيراني أن يتمتع بحقوقه الاجتماعية كباقي الأفراد مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً، أو من أي دين ومذهب كان، دون فرق في ذلك"[٤].

---

(١) صحيفة النور، ج٣، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه ، ج٣، ص ١٥٩.

(٣) المصدر نفسه ، ج٣، ص ٧٥.

(٤) المصدر نفسه ، ج٣، ص ١٥٩.

ويقول في مكانٍ آخر:

"لقد أعطى الإسلام الحرية للأقليات الدينية أكثر مما أعطى لهم أي دين ومسلك آخر، فيحق لأولئك أن يتمتعوا بحقوقهم الطبيعية التي أقرّها الله لجميع البشر. وسنحافظ عليهم بأفضل وجه"(١).

٤- يرى الإمام أن من حق الأقليات الدينية أن تتابع شؤونها بحرية، ولها الحق في إظهار عقيدتها أيضاً:

" لقد حفظ الإسلام دوماً الحقوق المشروعة للأقليات الدينية، وهم أحرار في الجمهورية الإسلامية، ويتابعون شؤونهم بحرية، وأحرار في إظهار عقيدتهم في ظل الحكومة الإسلامية كباقي الأفراد"(٢).

نعم إن الإمام يرى أن الأقليات الدينية حرة في إظهار عقائدها، لكنها ليست حرة في التخريب. حيث يرد على سؤال حول حرية التعبير لدى الأقليات فيقول:

"في الحكومة الإسلامية جميع الأفراد هم أحرار فيما يعتقدون، لكنهم ليسوا أحراراً في التخريب"(٣).

إذاً فقد بين الإمام قلقه هنا تجاه حفظ النظام الإسلامي، واعتبر أن حفظ النظام الإسلامي له الأولوية على باقي الأمور. فحفظ النظام في نظر الإمام من أهم الواجبات التي تتقدم غيرها، وأن باقي الأمور، ومنها الحرية إنما تجد مفهومها في ظل حفظ النظام.

---

(١) المصدر نفسه ، ج٣، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه ، ج٣، ص ٣٣.

(٣) المصدر نفسه ، ج٣، ص ١٠٠.

**النتيجة:**

أشرنا في هذه المقالة باختصار إلى مفهوم الحرية السياسية، وعناصرها ومصاديقها ومساحتها، ورؤية الإمام الخميني حول أهم الحريات السياسية؛ أي الحرية وحق تقرير المصير، وحرية التصويت، وحرية التعبير، وحرية الأحزاب والتكتلات، وحرية الدين. ونقدم فيما يلي بعض الاستنتاجات والنتائج المستخلصة من البحث وهي:

١- يرى الإمام أن أهم دور يؤديه الشعب في الحكومة الإسلامية هو تحديد نوع الحكم وتشكيل هيكله، وللشعب دور أساسي في تعيين الهيكلية المناسبة للحكومة الإسلامية. وأن محتوى هذه الحكومة يحدده القانون الإلهي، وشرعية الحكومة أمر إلهي أيضاً.

٢- يرى الإمام أن التصويت حق للجميع، ويشمل جميع طبقات المجتمع وأفراده وأن للناس الحرية الكاملة في التصويت لمن يشاؤون، ولا تجوز ممارسة أي ضغط أو إجبار في التصويت والانتخاب. وعلى الناس أن يشاركوا في التصويت والانتخابات على أساس الوعي والمعرفة الصحيحة. كما أن اكتساب المعرفة اللازمة في انتخاب المرشحين أمر ضروري.

٣- يرى الإمام أن الإضرار بمصالح الناس والتآمر والانتقام والتشفي هي من أهم موانع حرية التعبير، وأن الحكومة الإسلامية ترتكز إلى أسس متينة، وأن حرية التعبير إذا لم تلوث بما ذكر آنفاً فلن تضر بالحكومة الإسلامية، بل ستقوِّيها.

٤- يرى الإمام أن حرية عقد الاجتماعات والمشاركة الشعبية هي من الأهداف الأساسية للثورة، وأن الجمهورية الإسلامية الإيرانية هي التي أمَّنت حرية النشاط السياسي والاجتماعي للأحزاب والتكتلات، لكن أهم مانع يقف بوجه نشاط الأحزاب والتكتلات السياسية مشاركتها في المؤامرات ضد النظام.

٥- يرى الإمام أن الأقليات الدينية تتمتع في ظل الحكومة الإسلامية بالحرية الكاملة في أداء مناسكها الدينية، ومن واجب الحكومة الإسلامية حماية حقوق الأقليات. وللأقليات الدينية حرية إظهار عقائدها، وليست حرة في التخريب.

وأن حفظ النظام هو أهم معيار لرعاية واحترام مبدأ حرية النشاطات الدينية.



# المنطلقات النظرية للفكر السياسي الإسلامي عند الشيخ

## محمد مهدي شمس الدين

السيد محمد مصطفوي *

## تمهيد:

يهدف هذا المقال إلى أمرين: أحدهما هو البحث عن الجوانب التجديدية في أعمال الشيخ شمس الدين في مجال الفكر السياسي الإسلامي؛ بتحليل المفاهيم المعتمدة لدى الشيخ في منظومته الفكرية، والهدف الآخر هو إلقاء الضوء على المرتكزات النظرية لفكر شمس الدين في مجال الحكم وقضايا المجتمع والشأن العام. وسوف نعتمد في مقالنا على أثرين مهمين خلّفهما الشيخ محمد مهدي شمس الدين في مجال الفكر السياسي، نعني بهما:

"نظام الحكم والإدارة في الإسلام" بطبعته الأخيرة المنقحة. وكتاب "في الاجتماع السياسي الإسلامي" إضافة إلى مقالات متفرقة للشيخ منشورة في دوريات مختلفة. وينبغي أن

*أستاذ في الحوزة العلمية لبنان

نضيف: إن أهمية إسهام الشيخ شمس الدين في مجال الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام، والفكر السياسي الإسلامي الشيعي بشكل خاص لا تتضح إلا بالمقارنة مع قريناتها من المساهمات الفكرية التي أنجزها علماء ومفكرون مسلمون سنّة وشيعة، وهذا ما يلقي بدوره الضوء على جوانب عديدة من المجالات التي خاض شمس الدين غمار البحث فيها، ويتطلب منا الإلمام بها، إلا أن المقال لا يتسع لمعالجة الموضوع بشكل موسّع. من هنا، نكتفي بإشارات عابرة حول جملة من هذه المساهمات تاركين التفصيل لدراسات مستقلة اعتنت بالموضوع بشكل تفصيلي.

## تاريخ الفكر الإسلامي السياسي:

إن مسألة الحكم في الإسلام تمثل القضية الأولى التي تكوّنت تجاهها مواقف مختلفة منذ وفاة رسول الله ﷺ كما أنها المنطلق، والرافد الأهم لنشوء الفرق والمذاهب الإسلامية عبر التاريخ، ثم إن العلاقة الحميمة القائمة بين الشأن السياسي والشؤون المعرفية في الإسلام، دعت بعض الباحثين إلى تبنّي القول بوجود العلاقة "الضرورية" و "الدائمة" بين "المعرفي" و "السياسي" في الإسلام[١].

---

(١) أنظر: العروي، عبد الله: **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨١، ص ٩٠. و الصغير، عبد المجيد: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت، مجد، ١٩٩٤، ص ٨.

وذلك بالنظر إلى وجود العلاقة الجدلية بين الفكر وبين واقعه وأطره المجتمعية. أضف إلى ذلك، أن الانتماء السياسي والعاطفي كان لهما الدور الخطير على الصعيد المعرفي؛ لتقاطع السلطة السياسية، والسلطة المعرفية من جهة، ولتأثير السلطة السياسية على تكوين وتوجيه "السلطة المعرفية" من جهة أخرى. ثم إن الأمر السياسي والمعرفي ساهما معاً في بلورة المواقف الكلامية والفقهية المختلفة في الإسلام.

وفيما يلي نقدم عرضاً موجزاً وسريعاً لأهم المساهمات في مجال الفكر السياسي في الوسطين السني والشيعي:

## في الوسط السنّي:

لو تجاوزنا الأدبيات السياسية الكلاسيكية لدى السنة المتمثلة بـ "الآداب السلطانية" و "أدب القاضي" بدءاً من "رسالة الصحابة" لابن المقفع في المجال الديواني والأحكام السلطانية، وكتاب "الوزراء والكتاب" لمحمد بن عبدوس الجهشياري (٣٣١هـ). و"الحوادث والبدع" لأبي بكر الطرطوشي، و "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" لابن جماعة، وصولاً إلى مساهمة الماوردي في "الأحكام السلطانية"، وكذلك ابن خلدون في أفكاره التأسيسية، فإن أهم المساهمات "في المجال الفكر" السياسي، والأدب السياسي الإسلامي، في العصر الحديث تتلخص بما يلي:

### ١- مساهمة خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٨٩م):

انطلق خير الدين التونسي في طرح مشروعه الفكري السياسي الإصلاحي من اعتبارين أساسيين:

الأول: الدعوة إلى الوحدة والتعاون بين الأمم المختلفة نتيجة المتغيرات الجديدة على الساحة البشرية المتمثلة بثورة المواصلات.

الثاني: ضرورة اطّلاع المسلمين على أحوال الأمم الأخرى؛ لمعرفة حقيقة التسابق القائم بين الأمم في مجال التقدم والتمدّن. من هنا، "حاول بواسطة المقارنات التاريخية الواسعة والوصف الموسّع لأحوال الممالك الأوروبية في عصره، تقديم القواعد والعناصر الضرورية للتوفيق بين مقتضيات الشريعة الإسلامية، ومقتضيات تحديث أنظمة السلطة العثمانية وسائر الدول الأوروبية"[(١)].

ويرى التونسي: "أن التنظيم الدنيوي أساس متين لاستقامة نظام الدين"[(٢)].

وفي الجانب الفقهي يركز التونسي على عنصر "المصلحة" وينظّم أفكاره حول محور المصالح التي تنزل منزلة الحاجة والضرورة التي يسكت الشرع عنها[(٣)].

---

(١) نصار، ناصيف: **تصورات الأمة المعاصرة**، بيروت، أمواج، تحت عنوان: خير الدين التونسي: أمة وأوطان.

(٢) التونسي، خير الدين: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨، ص ١٠٦.

(٣) للمزيد حول مساهمة خير الدين التونسي، راجع: محمد بيرم التونسي: **صفوة الإعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، طبعة مصر، ج٢، ص ٤٩-٩٤. وأحمد أمين: **زعماء الإصلاح في عصر الحديث**، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.، ص ١٤٦-١٨٣.

### ٢- مساهمة الأفغاني وتلميذه محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)

إن مساهمة الشيخ محمد عبده تتمثل في تحريره لأفكار جمال الدين الأفغاني(١٨٣٩-١٨٩٧) بالإضافة إلى مشاركته في صياغة وتركيب تلك الأفكار، وتعتبر "العروة الوثقى" التعبير الصادق عن تطلعات كل من الأستاذ، والتلميذ.

يطرح الأفغاني "التعصّب الديني" مدخلاً إلى إنشاء وحدة دينية كبرى "فتعصّب المشتركين في الدين، المتوافقين في أصول العقائد بعضهم لبعض، إذا وقف عند حد الإعتدال، ولم يدفع إلى جور في المعاملة، ولا إنتهاكٍ لحرمة المخالف لهم أو نقضٍ لذمته، فهو فضيلة من أجلِّ الفضائل الإنسانية، وأوفرها نفعاً، وأجزلها فائدة، بل هو أقدس رابطة وأعلاها"(١).

إن دعوة الأفغاني إلى "الجامعة الإسلامية الكبرى" تعتمد على "وحدة الدين" و "وحدة العقيدة"، والاشتراك في "شريعة واحدة"، ويرى الأفغاني أن "لعلماء الدين المسلمين دوراً كبيراً في بناء هذه الوحدة الاجتماعية العقيدية، حيث يصفهم، بأنهم "أمناء الدين، وحملة الشرع، ورافعو لواء الإسلام، وأوصياء الله على المؤمنين"، كما يصفهم بأنهم "روح الأمة وقواد الملة المحمدية"(٢).

---

(١) الأفغاني، جمال الدين: **الكتابات السياسية**، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ص ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

ويركّز محمد عبده على قضية العدالة بشكل أساسي، ويدعو إلى ما اصطلح عليه بـ "حكومة العادل المستبد" ويميل إلى تصوير الحاكم من وجهة نظر الإسلام- كحاكم مدني من جميع الوجوه.

### ٣- مساهمة عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢)

إن دعوة الأفغاني إلى إنشاء "الجامعة الإسلامية" كان لها صداها في ربوع العالم الإسلامي فوضع الكواكبي كتابه المسمّى بـ "أم القرى" استجابةً مباشرة لهذه الدعوة الداعية إلى إعادة الوحدة إلى المسلمين وتعزيز جامعتهم الكبرى.

كما شغل الاستبداد ذهن الكواكبي بشكل كبير، وجاء كتابه الثاني "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لنقد الاستبداد وطرح مفاهيم، وأصول جدَيدة. ويدعو الكواكبي إلى فتح حسن الطاعة للحكومات العادلة، والإستفادة من إرشاداتها، وإن كانت غير مسلمة، وسد أبواب الإنقياد المطلق، ولو لمثل عمر بن الخطاب"[(١)].

وقد تأثر الكواكبي في طروحاته بمفكرين أوروبيين سيّما "مونتسكيو" وكتابه "روح الشرائع" الذي قام الكواكبي بترجمته. ولعل دعوته إلى الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية كانت من أهم نتائج التأثر بالفكر الأوروبي.

---

(١) الكواكبي، عبد الرحمن: **الأعمال الكاملة**، ص ٣٦٥.

## ٤- مساهمة رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)

يعتبر رشيد رضا من روّاد مدرسة الأفغاني، ويعترف بأنه أنشأ مجلة "المنار" للسير في طريق تعاليم "العروة الوثقى" الأساسية. وتقوم فكرته الأساسية على مبدأ العودة إلى الأصول الأولى، والاجتهاد بحسب الزمان، إلاّ أن الاجتهاد ينبغي أن يقتصر بحسب رشيد رضا على دائرة "المعاملات الدنيوية بين أفراد الأمة وغيرها من الأمم، ويدخل فيها الأمور السياسية، والمدنية، والقضائية، والإدارية بأنواعها"[١].

يذهب رشيد رضا يذهب إلى أن الدين الإسلامي لم يحدد شكل الحكومة الإسلامية[٢]، إلاّ أنه بعد الإنتكاسة الكبيرة التي أصابت العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى وجرّاء تحويل الخلافة إلى سلطة روحية فقط أصدر كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" للإعتراض على تهميش دور الخلافة. ويستوحي رشيد رضا الخلافة من نموذج الخلافة الراشدة داعياً إلى "إحياء المدنية الإسلامية بتجديد الخلافة على القواعد المقررة في الكتب الكلامية والفقهية"[٣].

إلا أن الغموض يكتنف فكر رشيد رضا حول دور وصلاحيات الخليفة مع نفيه لإمامة التغلب بالقوة ودعمه للإمامة الصحيحة التامة. مضافاً إلى أنه

---

(١) رضا، رشيد: **الوحدة الإسلامية**، ص ١٩٩-٢٠٠.

(٢) رضا، رشيد: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ٦.

(٣) راجع: رشيد رضا: المرجع السابق، ص ٧٨.

ينظر إلى قضية أهل الحل والعقد بنظرة تشاؤمية، ويرى صعوبة الحصول على هؤلاء لقلة عددهم وتفرقهم في البلدان النائية والمختلفة[١].

### ٥- مساهمة الإخوان المسلمين:

إن إنشاء الحركة الإسلامية السنّية المسماة بـ "الإخوان المسلمين" عام ١٩٢٨م مرتبط بدرجة كبيرة بعامل الإحباط الذي أصاب العالم الإسلامي بشكل عام، والوسط السني بشكل خاص، جرّاء تفتيت الخلافة العثمانية. ثم إن اختيار العمل الحزبي-المتعارف عليه في العصر الحديث- وسيلة لتغيير الأمة من خلال الإسلام، واعتماد الحلقات والمراتب الحزبية الستة "مساعد- منتسب- عامل- مجاهد- نقيب- نائب"[٢]، لدى الإخوان المسلمين، وتصنيف الانضمام للإخوان إلى ثلاث درجات:

أ- الانضمام العام، ب- الانضمام الأخوي، ج- الانضمام العملي، كان المبرر له حسب سعيد حوّى ما يلي:

"إن الارتباط بجماعة منظّمة لا مندوحة عنه للمسلم شرعاً وذلك لأسباب كثيرة منها:

١- أهداف الإسلام لا تتحقق إلا بهذا الانتساب- وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب...

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) حوّى، سعيد: **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، ص ٧١، أنظر، كتاب المنطلق، ط١، ١٤١١، ص ١٠٢.

٢- أول صفات المسلمين أنهم يوالون بعضهم (...) والولاء الكامل في عصرنا لا يتحقق إلا ضمن جماعة.

٣- لا بد للمسلم من أن يعطي طاعته لجهة ﴿أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ وأولى من يقدم له المسلم طاعته في عصرنا هي الجماعة، لأن قرارات الجماعة أسلم وأحكم وأبعد عن الهوى وأكثر بركة: "يد الله مع الجماعة ومن شذّ شذ في النار"...[١]

وكان حسن البنّا- مرشد الإخوان المسلمين- أول من استعمل مصطلح القومية الإسلامية[٢] المبنية على العرق والدم. واعتبر أن الحكم في الإسلام من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع[٣].

وأكّد على إقامة الدولة الإسلامية الموحدة معتبراً أنه "مالم تقم هذه الدولة، فإن المسلمين جميعاً آثمون، مسؤولون بين يدي الله العلّي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادها"[٤]. إلا أن الدولة الإسلامية التي نادى بها الإخوان يكتنفها الغموض من جهات عدة، سيّما لجهة الصلاحيات ومبدأ الشرعية[٥].

---

(١) حوّى، سعيد: مرجع سابق، ص ١٠٢-١٠٣.

(٢) صحيفة "الإخوان المسلمون" ١٩٣٩. نقلاً عن "تاصيف نصار: **تصورات الأمة المعاصرة**، تحت عنوان: **حسن البنا: قومية الإسلام**.

(٣) **مجموعة رسائل الإمام الشهيد**، ص ١٧٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤١.

(٥) أنظر: سيد قطب: **معالم في الطريق**. وعبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**.

## في الوسط الشيعي:

يتمحور الفكر السياسي الشيعي بالأساس حول مرجعية النص مضافاً إلى المواقف الكلامية المعقلنة في الدراسات الكلاسيكية لقضية الحكم في الإسلام. إلا أن هناك ثمة مساهمات جادة في التكييف بين مرجعية النص من جهة، ودور ومشاركة الأمة في اختيار الحاكم من جهة أخرى. وفيما يلي إشارات سريعة إلى بعض هذه المساهمات:

### ١- مساهمة النائيني (١٨٥٧-١٩٣٥)

يعتبر الميرزا محمد حسين الغروي النائيني المفكّر الأبرز لحركة المشروطة (الحركة الدستورية في إيران)، وقد أصدر مساهمته الفكرية في مجال السياسة والشأن العام في سنة ١٣٢٧هـ في النجف/العراق، تحت عنوان "تنبيه الأمة وتنزيه الملة".

يذكر النائيني في كتابه مهتمين أساسيتين للحكم في الإسلام: الأولى، تطبيق القانون وبسط العدل في المجتمع. الثانية، الحفاظ على السيادة الداخلية (الإسلامية) أمام تدخل الأجانب، ويرى أن أحكام الشريعة الإسلامية ترمي إلى تأمين هاتين المهتمين[١].

---

(١) راجع: النائيني، محمد حسين: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ط.طهران، ١٣٣٤هـ، ص ٧.

يذهب النائيني إلى أن الأمور السياسية غير المنصوص عليها في الشريعة، والتي لا تندرج تحت الضوابط الشرعية العامة، ينبغي تحديدها انطلاقاً من المصالح العامة، ومقتضيات الزمان والمكان، وعبر الولي أو المأذون من قبله. وحسب النائيني، فإنّ هذه الأحكام لا تتصف بالإطلاق بل هي خاضعة لظروف إقرارها[١].

يعتبر النائيني عنصر المشاركة الشعبية (وكلاء ونواب الشعب) في الأمور التي لا نصّ فيها أمراً أساسياً، ويشترط في النواب، الاجتهاد في السياسة، والخبرة والاطلاع على القوانين الدوليّة العامّة، ومتطلبات العصر، مضافاً إلى الغيرة على الدين والدولة والوطن[٢].

ويؤكد النائيني على مبادئ الحرية، والمساواة، ومشاركة الأمة في صناعة القرار السياسي، ويتحدى التصوّر الخاطئ عن الإسلام والذي يبرّر الإستبداد والحكم المطلق، حتى لو كان مصدره رجال الدين، ويصف "الاستبداد الديني" بـ "المرض العضال الذي يصعب علاجه"[٣].

## ٢- مساهمة الصدر (١٩٣٥-١٩٨٠):

يُعَدُّ السيد محمد باقر الصدر من أهم المنظّرين المسلمين في مجال الفكر السياسي والدستوري، وقدَّم مساهماته الفكرية من خلال مؤلفات عدة بين

---

(١) راجع: النائيني: المرجع السابق، ص ٩٨-١٠٢.

(٢) راجع: المرجع السابق، ص ٨٦، ٨٩.

(٣) راجع: المرجع السابق، ص ١٢٦.

كتب وكراسات، وتأرجحت نظريته السياسية في مجال الحكم حسب تلامذته[1] بين نظريات ثلاثة:

الأولى: الحكومة الإنتخابية على أساس مبدأ الشورى.

الثانية: ولاية الفقهاء العامة.

الثالثة: خلافة الأمة واشراف المرجعية

ويبدو أن النظرية الثالثة هي آخر مساهمة قدمها الصدر في مجال الحكم الإسلامي، تحت اسم "لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع الجمهورية الإسلامية في إيران" و "خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء" إلاّ أن هذه النظرية لم يتم تناولها تفصيلياً من قبل السيد الصدر لاستشهاده بعد فترة قصيرة من تقديمه لهذه الأطروحة.

يعتبر الصدر في الأساس رقم (٥) من أصول الدستور الإسلامي[2] أن الدولة الإسلامية هي الدولة الفكرية؛ لأنها تحمل رسالة فكرية ولا تعترف لنفسها بحدود إلا حدود ذلك الفكر، وبذلك تصبح قابلة لتحقيق رسالتها في أوسع مدى إنساني ممكن.

---

(١) راجع: الحائري، كاظم: ترجمة حياة السيد الشهيد الصدر (في مقدمة **مباحث الأصول**)، ج١، ١٤٠٧هـ، والحكيم، محمد باقر: **النظرية السياسية عند الشهيد الصدر**، مجلة الموسم، العدد ٢٦/٢٧، ص ٣٨١-٣٩٣. ومحمد الحسيني: **الأسس الإسلامية** (في: الإمام الشهيد)، ص ٣٣٥-٣٥٩.

(٢) ورد في: شبلي الملاط: **تجديد الفقه الإسلامي**، دار النهار، ١٩٩٨، ص ٣٣-٤٨.

وتناول في الأساس رقم(٦) شكل الحكم في الإسلام فأورد لذلك شكلين:

الأول: الشكل الإلهي: وهو حكم الفرد المعصوم الذي يستمد صلاحيته من الله مباشرة (مرجعية التقنين).

الثاني: حكم الأمة: حيث يحقّ للأمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية، ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها. وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة (مرجعية الأمة ومبدأ الشورى).

ويفصّل الصدر بين مهام الحكم الإسلامي ومهمتين أخريين تصنفان تقليدياً ضمن مهام الحكم الإسلامي وهما مهمة بيان أحكام الشريعة، ومهمة تعيين القضاة[1]. ويورد في هذا الخصوص أن قيام الدولة الإسلامية يتطلب أربع مهام هي:

١- بيان أحكام الشريعة (الدستور)

٢- وضع التعاليم (القوانين التي تقتضيها طبيعة أحكام الشريعة في ضوء الظروف الراهنة).

٣- تنفيذ أحكام الشريعة والقانون.

٤- القضاء في الخصومات.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥-٤٨.

ويعتبر أن هذه المهام، وإن كانت لازمة للدولة، غير أنها ليست جميعاً من شؤون رعاية الأمة حتى تدخل في صلاحيات الحكومة بوصفها حكومة[1].

## ٣- مساهمة الإمام الخميني التأسيسية(١٩٠٢-١٩٨٩)

يعتبر الإمام روح الله الموسوي الخميني أحد أهم مراجع الإمامية الذين اهتماماً كبيراً لقضية الحكم والشأن السياسي والعام في الفكر الإسلامي. وهو صاحب نظرية "ولاية الفقيه العامة والمطلقة" ومؤسس الجمهورية الإسلامية طبقاً لهذه النظرية.

وقد تكلم الإمام حول الشأن السياسي والحكم في فترات مختلفة يمكن أن نلخّصها كالتالي:

### مرحلة ما قبل النفي (المرحلة القمّية)

إن البذور الأولى للفكر السياسي للإمام الخميني وضعت من خلال كتابه "كشف الأسرار" الذي ألفه رداً على كسروي وكان عمره حينئذ ٤١ عاماً تقريباً[2]. وينظر الإمام من خلال هذا الكتاب إلى قضية الحكم بنظرتين:

---

(١) للمزيد حول أطروحة الصدر راجع: السيد محمد باقر الصدر: **مجموعة الإسلام يقود الحياة** (٦ أجزاء)، بيروت، دار التعارف، ١٣٩٩، وشبلي الملاط: **تجديد الفقه الإسلامي** (م.س.)و محسن كديفر: **نظريات الحكم في الفقه الشيعي**، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠، ص١٤١-١٥٦.

(٢) راجع: روحاني زيارتي: **دراسة وتحليل حركة الإمام الخميني**(بالفارسية)، ج١، ص ٢٠.

أحدهما سلبية والأخرى إيجابية، ففي الجانب السلبي يعتبر جميع الحكومات البشرية غير المستمدة من حكم الله حكومات باطلة، وفي الجانب الإيجابي، يؤكد على ضرورة الحكم ويعتقد أن حكم الله وولايته ينفذ على جميع البشر بحكم العقل والنقل باعتباره المالك لكل شيء(١).

واعتبر البعض نظرية الإمام، في هذه المرحلة قريبة من تصور النائيني المؤيد لنظام المشروطة(٢).

**مرحلة النفي (المرحلة النجفية):**

تبلورت الصورة الأخرى لفكر الإمام السياسي من خلال كتابة "ولاية الفقيه" ومبحث ولاية الفقيه في "كتاب البيع" والمحاضرات والدروس التي كان يلقيها على طلاب العلوم الدينية في النجف الأشرف(٣).

ففي كتاب "ولاية الفقيه" اعتبر الإمام "أن الحكم الإسلامي ليس بدكتاتورية، وإنما مشروطة ولكن لا المشروطة بمعناها المتعارف، بل المشروطة بمعنى أن الحكام وأصحاب السلطة يتقيدون في الإدارة والتنفيذ بمجموعة من الشروط المبينة في القرآن وسنة النبيﷺ والحكم الإسلامي حكم قانوني، والقانون الوحيد الذي يلزم اجراؤه هو القانون الإلهي"(٤).

---

(١) راجع: الإمام روح الله الخميني: **كشف الأسرار**، ٢٣٠-٢٣١، و ٣٦٥-٣٦٩.

(٢) أنظر: محسن كديور **مجلة متين**، العدد ١، شتاء ١٩٩٨، ص ٣٧.

(٣) راجع: مقدمة مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني على كتاب "**ولاية الفقيه**"، ١٩٩٤.

(٤) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص ٣٢-٣٥.

وفي صدد بيان أطروحته "ولاية الفقيه" يورد الإمام قائلاً: "الولاية تعني الحكومة وإدارة البلاد وتنفيذ قوانين الشرع المقدس، وهذه الولاية جعلت للفقيه، وتعد من الأمور العقلائية"[(١)].

وفي البحث عن حدود وصلاحية الولي الفقيه يصرّح الإمام بقوله: "إن هذا التوهم بأن نطاق صلاحية حكم الرسولﷺ يكون أوسع من نطاق صلاحية الإمام عليعليه السلام أو أن نطاق صلاحية الإمام عليعليه السلام أوسع من صلاحية الفقيه أمر ليس له أساس من الصحة"[(٢)]. وهذا هو ما يطلق عليه "ولاية الفقيه العامة".

**مرحلة ما قبل انتصار الثورة (المرحلة الباريسية):**

بدأ الإمام في هذه المرحلة من خطابه يركز على مفاهيم كالجمهورية الإسلامية[(٣)]، ودور الشعب[(٤)]، وحقوق الإنسان[(٥)]، والديمقراطية[(٦)]، والقانون[(٧)]. إلا أن هذه التصريحات لا تتنافى مع نظريته الأساسية أي "ولاية الفقيه".

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٢) نفسه، ص ٤٠.

(٣) **صحيفة النور**، ج٢، ص ٣٥١.

(٤) نفسه، ص ٦٢، و ٣١٠، ٣١٣.

(٥) نفسه، ص ٧.

(٦) نفسه، ص ١٠، ٢١٩، ٢٣٠.

(٧) **صحيفة النور**، ج٤، ص ٥١٧.

**مرحلة الإعلان عن الولاية المطلقة للفقيه:**

إن هذه المرحلة في فكر الإمام السياسي بدأت بإصداره لبيان هام حول ولاية الفقيه في الخامس من كانون الثاني ١٩٨٧م. ويمثل هذا البيان نقطة تحوّل تاريخية، في نظرية الإمام السياسية، حيث ورد في هذا البيان، أن الولاية المطلقة هي من الأحكام الإلهية الهامة وتتقدم على جميع الأحكام الإلهية الفرعية، واعتبر: أن الحكومة هي شعبة متفرعة من هذه الولاية.

## ٤- مساهمة شمس الدين (١٩٣٥-٢٠٠١)

بعد هذا التمهيد المفصّل نسبياً والمرتبط بتاريخ الفكر السياسي الإسلامي نرجع إلى العنوان الأساس أي مساهمة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في مجال الفكر السياسي الإسلامي، وسوف نتكلم عن المساهمة على مستوى الفلسفة السياسية، والنظرية السياسية، ومنهج البحث السياسي.

**الفلسفة السياسية: الدور الوظيفي للسلطة**

كما سبق وأشرنا، إن الفكر السياسي الشيعي يتمحور بشكل عام حول مرجعية النص (التعيين)، مضافاً إلى المواقف الكلامية المعقلنة. والشيخ شمس الدين يسعى إلى التحرر من الاعتبارين معاً، يتحرّر من النصّ كونه أمراً تاريخياً مرتبطاً بالإمام المعصوم، ولا يمكن سحب النص بالنسبة إلى عصر الغيبة (العصر الحاضر)؛ لأنّ "نظرية الإمامة ليست طارئة، حسب المعتقد الشيعي بل

هي أصيلة في التكوين المعتقدي، ولكنها "نظرية استثنائية" إلا أنها ليست دائمة في الحضور اليومي والعملي... بعد الغيبة الكبرى، يمكننا القول، إن المرحلة الاستثنائية انتهت"[١].

ويستبدل النص(الخاص) بالنظرة الشمولية إلى البناء الفكري للإسلام العام، أو ما يعبّر عنه بـ "الإسلام كل واحد"[٢]. و "دمج التكاليف المتنوعة وتداخلها وتكاملها"[٣]، في الشريعة الإسلامية واعتبار التقسيم الفقهي (العباداتي والمعاملاتي..) شكلياً "لا يعبّر عن الواقع الموضوعي لوحدة الشريعة"[٤]، والنظر إلى الحكم في المجتمع كونه "جزءاً من ضرورة كونية عامة"[٥].

كما يتحرر شمس الدين من الاعتبار الكلامي في قضية الحكم لصلته بالنص من جهة ولمخالفته لمبدأ "الواقعية" من جهة ثانية، "إن هذا الفكر (التقليدي)، خصوصاً في مسائل الاجتماع السياسي كمشروع الدولة، النظام

---

(١) شمس الدين، محمد مهدي: **التجديد في الفكر الإسلامي**، دار المنهل اللبناني، ط١، ١٩٧٧، ص ٦٤-٦٥.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي: **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، دار الثقافة، قم، ١٩٩٤، ص ٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ٦٩.

السياسي، الحكم... ارتكز إلى خلفية "كلامية" لم تعد موجودة مطلقاً، فلم يبق له مرتكز في الواقع المعيشي"[١].

وفيما يلي نلقي الضوء على بعض المفاهيم الواردة لدى شمس الدين والمتصلة بالفلسفة السياسية:

**أ- ماهية السلطة:**

إن ماهية السلطة بمفهومها الديني تختلف عن السلطة بمفهومها الدنيوي(المدني) حيث إن التراث الفكري الإسلامي يحتوي على دلالات مختلفة للسلطة (الولاية).

فالسلطة (الولاية) تارة، تكوينية-إلهية وهي السلطة المباشرة والفعلية الثابتة لله تعالى، ويذهب البعض إلى إثبات هذه السلطة للأنبياء والأولياء أيضاً، إلا أنها سلطة مشتقة من السلطة الإلهية.

وأخرى، سلطة كلامية، وهي السلطة (الولاية) الثابتة للأئمة المعصومين حسب المعتقد الشيعي، ويعتبر الحكم جزءاً من هذه الولاية[٢].

وثالثة، ولاية عرفانية وهي السلطة الثابتة لبعض أفراد الإنسان، والذي يُحصَل عليها من خلال "الفناء في الحق" والذي يؤدي إلى مرتبة "البقاء

---

(١) شمس الدين: **التجديد في الفكر الإسلامي**(م.س.)، ص ٦٤.

(٢) راجع الشريف المرتضى: **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٤٠٩ وما بعدها. والمظفر، محمد رضا: **عقائد الإمامية**، ص ٧٠.

بالحق" والولي بهذا المعنى "هو الفاني في الله، القائم به، الظاهر بأسمائه، وصفاته"[(١)].

ورابعة، سلطة فقهية، وبهذا المعنى، فإن "السلطنة والخلافة والولاية من الأمور الوضعية الإعتبارية العقلائية"[(٢)]. التي تعني السيطرة، والسلطنة، والأمارة والتصدي للشأن العام.

وتختلف معاني السلطة نتيجة الاختلاف في مصدرها أو مضمونها ويبدو من خلال الشيخ شمس الدين أنه لا يعترف بتعدد معاني السلطة لا من جهة الاختلاف في مصادرها ولا من جهة الاختلاف في محتواها، بل يعتبر أن ماهية السلطة واحدة في جميع الصور "ماهية السلطة لا تتغير ولا تختلف بإختلاف مصادرها، كما لا تتغير، ولا تختلف بكون السلطة شرعية أو غير شرعية فهي واحدة في جميع الحالات والسلطة، دائماً، تكون فعلية وناجزة، فلا توجد سلطة غير فعلية"[(٣)].

---

(١) راجع: محي الدين ابن عربي: **التجليات الإلهية**، ط. طهران، ص ٢٩٩ وما بعدها. ومحمد داوود القيصري: **شرح فصوص الحكم**، ط. طهران، ص ١٤٦-١٤٨. والخواجة عبد الله الأنصاري الهروي: **شرح منازل السائرين**، باب الغرق، ط. قم، ص ٤٩٢ وما بعدها. وحيدر الآملي: **نص النصوص في شرح الفصوص**، ط. طهران، ص ١٦٧ وما بعدها. والإمام الخميني: **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، ص ٥٢.

(٢) الإمام الخميني: **المكاسب المحرمة**، ج٢، ص ١٠٦.

(٣) شمس الدين، محمد مهدي: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط ٤، بيروت، المؤسسة الدولية ١٩٩٥، ص ٤٤.

وبهذه الصورة يدعو شمس الدين إلى "سلطة مشاعة" بين مختلف المدارس والتوجهات الفكرية، وهذا ما يؤدي بدوره إلى عرفنة(من العرف) (Secularization) السلطة، وإزالة القدسية (Secrdreaim) عنها، وتجريدها (erosion) من القيم القدسية وتحويلها إلى سلطة مدنية مثلها مثل باقي السلطات الخاضعة للتقييم الأدائي والوظيفي.

**ب- وظيفة السلطة**

إن ما حاول شمس الدين أن يسلبه عن السلطة على مستوى "الماهية" يسعى ليهبها إياه على مستوى "الوظيفة"، إن السلطة حسب شمس الدين تتجسّد مضمونياً على مستوى الوظيفة والأداء دون الحقيقة والماهية؛ ومن هنا، يميّز بين نوعين من السلطة "السلطة الذاتية"، و"السلطة الرعوية":

"الفلسفة الأولى" (للسلطة): أن تكون وظيفة السلطة خدمة شخص المتسلّط ومصالحه... إن السلطة هنا مطلب (ذاتي) للحاكم، وهي مطلوبة لذاتها. والنموذج التاريخي لهذا النوع من السلطة هو النموذج الفرعوني الطاغوتي.."[(١)].

"الفلسفة الثانية: تقتضي أن تكون وظيفة السلطة وأثرها في مالكها بالنسبة إلى موضوعها (المجتمع) هي (رعاية) هذا المجتمع الذي هو موضوع السلطة بما للسلطان من قدرة على الأمر والنهي، فالسلطة وسيلة ووظيفة وليست مطلباً ذاتياً بالنسبة إلى السلطان"[(٢)].

---

(١) شمس الدين، المرجع نفسه، ص ٤٤-٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٦.

من سمات السلطة الرعوية عند شمس الدين أن لا تتحول السلطة إلى "وهم" وصاحب السلطة إلى "شبح" و "صنم" بحيث يسخّر خيرات البلاد وطاقات العباد من أجل تنمية الذات وتوسيعها وتعميقها؛ لأن "الطاعة التي يحصل عليها السلطان من المجتمع موضوع السلطة لا تغذّي (حضور) السلطان، ولا يغذي سلطته... وإنما هي مظهر للتفاعل بين السلطة وموضوعها بما يحقّق من وظيفتها وغايتها وهي الرعاية"[١]. والنموذج لهذا النوع من الحكم حسب شمس الدين هو ما طبقه النبي محمدﷺ في الدولة الإسلامية في عهده[٢].

**ج- الدولة:**

إن الموقف الذي كوّنه شمس الدين من السلطة وتركيزه على الدور الوظيفي للحكم من جهة والتجربة التاريخية الفاشلة لمن حكم باسم الإسلام، بدءاً من الحكم الأموي والعباسي، وانتهاءاً بالخلافة العثمانية، من جهة ثانية أضف إلى ذلك، الخلفيات الفكرية والثقافية لشخصية شمس الدين أدت به إلى نفي صفة "القدسية" عن الحكم والدولة في الإسلام، ووصفهما بالأمر السياسي والنسبي، وعليه، فـ "في الإسلام مشروع الدولة كله مشروع غير مقدس؛ لأنه مشروع مرفوض، ولكنه مشروع ناشئ عن طبيعة الوظائف التي تقوم بها

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٢) المرجع نفسه، وذات الصفحة.

الدولة"[١]. إن النظرة التشاؤمية إلى الدولة ذات الجذور التاريخية في ذهنية شمس الدين من جهة، واختزال مهمّة الدولة ودورها في البعد الوظيفي البحت من جهة أخرى، يؤدي به إلى "إنكار مشروع الدولة في الإسلام" قائلاً: "وهي ليس مؤسسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميين"[٢].

ولعل الشيخ شمس الدين، هو أول مفكر شيعي ينظّر على مستوى الفكر السياسي الشيعي لنفي مقولة أن الإسلام دين ودولة، وإن كان لهذا التوجه التنظيري سوابقه على مستوى الفكر السياسي السني سواء من خلال "علي عبد الرازق"، في كتابه: "الإسلام وأصول الحكم"، أو "محمد أحمد خلف الله" أو غيرهما.

فحسب الشيخ شمس الدين، إن مقولة أن الإسلام دين ودولة هي مقولة تنطبق على "الإسلام الاجتماعي" أو "الإسلام الحضاري" وليس على "الإسلام الديني".

فما ورد عند الشيخ شمس الدين في ثنايا كتبه من قبيل أنه "ليس المطلوب في المجتمع الإسلامي مع الإمكان- مجرد إنشاء دولة وحكومة كيفما اتفق استجابة لضرورة الإجماع البشري فقط، وهو أمر مطلوب على كل حال، كلما كان ذلك ممكناً، وإنما هو إنشاء دولة وحكومة تحقق رسالة الإسلام الحضارية الإنسانية في المسلمين، وفي العالم.

---

(١) شمس الدين: **التجديد في الفكر الإسلامي**(م.س.)، ص ١٨٥.

(٢) نفس المرجع وذات الصفحة.

...إن تشريع الدولة، والنظام، والحكومة، ليس جزءاً من التشريع الإسلامي انضم إلى أجزاء أخرى، وإنما هو –بالإضافة إلى ذلك– نتيجة طبيعية وضرورية للعقيدة والشريعة... إنه التعبير الطبيعي عن الشريعة، ولو ألغيناه، أو تجاهلناه، لزم أن نلغي أو نتجاهل، جانباً كبيراً من الشريعة الإسلامية"(١).

إضافة إلى أنها، نصوص سابقة للشيخ، فإنها نصوص تصنّف في خانة "الإسلام الاجتماعي" أو "الإسلام الحضاري" دون "الإسلام الديني" أو على الأقل لا تأبى من أن تقرأ على "أساس الإسلام الاجتماعي"؛ حيث إنها ليست نصاً (حسب المصطلح الأصولي) في الإسلام الديني، وتقتضي قواعد الجمع العرفي أن نصنّفها ضمن الإسلام الاجتماعي والحضاري.

**النظرية السياسية: ولاية الأمة على نفسها:**

إن الشيخ شمس الدين وبعد تأكيده على ضرورة، وحتمية الدولة في المجتمع الإسلامي لأسباب واعتبارات عديدة أشرنا إلى قسم منها، يناقش الأدلة اللفظية الدالة على ولاية الفقيه العامة، كما يناقش دليل اللابدّية العقلية على ولاية الفقيه، ويقرر أصلاً أولياً مفاده "عدم مشروعية سلطة أحد على أحد"(٢).

---

(١) شمس الدين: **في الإجتماع السياسي الإسلامي** (م.س)، ص ٦٩.

(٢) راجع: شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (م.س)، ص ٤٣١.

ومن ثم يتناول الأدلة المقيّدة للأصل الأولي في قضية السلطة ويذكر في هذا المجال أموراً أربعة:

أولاً: الدليل على مشروعية تكوين الدولة[١].

ثانياً: دليل مقدمات الواجب والمقدمات المفوتة[٢].

ثالثا: وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع[٣].

رابعاً: وجوب القيام بالأمور الحسبية"[٤].

وبعد استعراضه للمقيدات يضيف قائلا: "مع ملاحظة طبيعة الأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان، وسلطة الإنسان على الطبيعة، تقتضي أن تكون مشروعية السلطة الإدارية على المجتمع، مقصورة على القدر المتيقّن من الأدلة المقيدة للأصول الأولية، فلا مشروعية للتسلط الإداري الزائد على القدر المتيقّن"[٥]؛ وذلك لاصطدامه بالأصل الأولي في عدم مشروعية تسلط الإدارة على الإنسان.

من هنا، يستنتج وجوب الاقتصار "على الحد الأدنى من تدّخل الحكومة الإداري في شؤون المجتمع الأهلي"[٦].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٣٧، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٣٩، وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٤٠، وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٤٢، وما بعدها.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٤٥.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٤٧.

**آلية ممارسة الولاية من قبل الأمة:**

يطرح الشيخ شمس الدين في بحثه تحت عنوان (طرق ثبوت الإمامة "مصدر شرعية السلطة) بعض الإشكاليات عند البحث عن مرجعية الأمة(الانتخاب) لدى السنة قائلاً: "ويثير هذا القول جملة من الأسئلة بسبب الغموض الذي يكتنف (مرجعية الأمة): فكيف تكون الأمة هي المرجع في تعيين الإمام؟ وهل يجب أن تجمع الأمة المسلمة بأسرها على شخص واحد ليكون هو الإمام؟ أم هناك شكل آخر من أشكال التعيين تكون الأمة المسلمة هي المرجع فيه؟"[١].

ولا يتناول الشيخ هذه الأسئلة المطروحة أيضاً أمام نظريته السياسية في ولاية الأمة على نفسها، إلا أنه يبحث عن أمور ناظرة إلى الأسئلة الآنفة الذكر، ويقرّر بخصوص قضية الانتخاب قاعدة عامة منسجمة مع نظريته في ولاية الأمة، وهي أنه "كلما كانت السلطة الحكومية السياسية، والتنظيمية، والإدارية وغيرها، أقرب إلى ممارسة الإنسان لسلطته الذاتية على نفسه، كانت أقرب إلى الأصل الأولي، وكانت متيقنه المشروعية من حيث دخولها في دليل الأصل الأولي"[٢].

وعلى ضوء هذه القاعدة، فإن الانتخاب المباشر الشعبي، هو الأقرب إلى ممارسة السلطة الذاتية؛ ولذلك "يتم انتخاب الموظفين والمسؤولين الإداريين عن طريق (مجالس الشورى) المنتخبة في تلك المناطق...(كما يمكن أن) يتم انتخاب

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥٢.

الإداريين من قبل السكان بصورة مباشرة"[١]. ولا يشير شمس الدين إلى كيفية انتخاب رئيس الدولة وكبار المسؤولين فيها، ويبدو أنه لا يفرّق بين هؤلاء، وغيرهم من موظفي الدولة، باعتبار أنهم جميعاً يمارسون الولاية نيابةً عن الأمة.

**الديموقراطية وولاية الأمة:**

إن الآلية التي يطرحها شمس الدين لاختيار المسؤولين عن إدارة الدولة تتقاطع في كثير من تفاصيلها مع النمط الديمقراطي الغربي في الحكم، وهذا ما سبق للشيخ أن أخذ موقفاً سلبياً منه في الطبعة الأولى من كتابه "نظام الحكم والإدارة في الإسلام"، وبيّن في تلك الطبعة، الموقف المناهض للإسلام للنمط الديموقراطي الغربي للحكم، من هنا يقوم شمس الدين بتدارك الموضوع في الطبعة الأخيرة للكتاب ويبادر إلى تصحيح الموقف من "الديموقراطية" قائلاً:

"لقد كنا في الطبعة الأولى من هذا الكتاب نرى أن الديموقراطية منافية للإسلام مطلقاً، من دون فرق بين كونها وسيلة للتشريع، وبين كونها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة. ودون فرق بين مرحلة ما قبل غيبة الإمام الثاني عشرعليه السلام الكبرى وبين ما بعدها. ولكننا الآن نرى التفصيل بين فترة ما قبل الغيبة الكبرى، فلا مشروعية للأسلوب الديموقراطي في اختيار الحاكم ولا شرعية لمن يتم اختياره على أساسه في مقابل الإمام المعصوم"[٢].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٤-٢٣٥.

وكما يبدو، فإن هذا التفصيل موقف من الشيخ تحقق على ضوء المعطيات الكلامية والنصّية التي يعتبرها شمس الدين من عوامل التجريد، واللاواقعية في فكر الإسلاميين[١]. فيقرر الأسلوب الديموقراطي في اختيار الحاكم انطلاقاً من التعامل الإيجابي مع الواقع من جهة، ولعدم مخالفة هذا الأسلوب للأصول والقواعد الشرعية من جهة أخرى.

**نمط السلطة وحدودها:**

وحسب شمس الدين، فإن سلطة الإدارة تقتصر على الجانب الإداري- التنفيذي البحت و"إن فرض الضرائب والغرامات المالية، ليس من صلاحيات الإدارة ولا تشمله سلطتها"[٢].

كما أن اللامركزية السياسية هي النمط الملائم لنظرية ولاية الأمة حسب الشيخ شمس الدين؛ "لأنها إذا كانت (مركزية)، فإنها تقتضي بطبيعتها تجمّع سلطات كثيرة على أعداد كبيرة من السكان في يدٍ واحدة، أو أيدي قليلة.. وهذا كله مخالف للأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان، والأصل الأولي في سلطة الإنسان على نفسه، وعمله، وماله، وعلى الطبيعة"[٣].

إلا أن هذا الاستنتاج لا يتلاءم مع الفلسفة السياسية، والنظرية السياسية للشيخ شمس الدين، أما عدم تلاؤمه مع فلسفته السياسية فوجهه: أن شمس الدين

---

(١) أنظر: **التجديد في الفكر الإسلامي**، ص ٦٤، وما بعدها.

(٢) **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**(م.س.)، ص ٤٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٥٠.

ينظر إلى السلطة والدولة بنظرة وظيفية، والنظرة الوظيفية تجتمع مع كل أنواع السلطة التي تنشأ بإرادة الأمة. فإذا اختارت الأمة حكومة وفوَّضت لها سلطة فرض الضرائب، والغرامات المالية، فمن وظيفة الحكومة أن تقوم بهاتين المهمتين.

وأما عدم ملاءمة الاستنتاج للنظرية السياسية للشيخ شمس الدين؛ فلجهة أن الأمة هي التي تفوّض أو لا تفوّض الحكمَ سلطةَ فرض الضرائب والغرامات المالية، ومع وجود العرف، أو الدستور الذي يحدد السلطات، واختيار الأمة السلطة التنفيذية على أساسهما لا يصح الحديث عن التمسك بالقدر المتيقّن؛ لأن القدر المتيقّن محكوم للعرف أو الدستور الذي يحدد السلطات، والكلام نفسه يأتي بالنسبة لموضوع المركزية واللامركزية، ولا نستطيع أن نقيّد صلاحية الأمة في ممارسة ولايتها، فإن نظرية ولاية الأمة لا يمكن أن تلغي نفسها بنفسها؛ إذ لو قررت الأمة النمط المركزي من السلطة، فلا نستطيع أن نسلب هذا الاختيار من خلال التمسك بالقدر المتيقن.

**تقسيم السلطات أم تحديدها:**

أشرنا فيما مر إلى أن بعض فقهاء الشيعة كالسيد محمد باقر الصدر يرى فصل السلطات الثلاث (التشريعية، والتنفيذية والقضاء) من خلال التركيز على مبدأ (الرعاية) الذي يتمحور حوله موضوع الحكم في الإسلام. إلاّ أن الشيخ شمس الدين يرمي إلى أبعد من ذلك ويرى أن بعض الإجراءات

التي هي من شؤون السلطة التنفيذية في التصنيف السائد لا تعتبر من صلاحيات الإدارة التنفيذية الإسلامية، يقول:

"إن الإدارة الإسلامية في الدولة الإسلامية جهاز تنفيذي محض، وليس له أي سلطة، أو صلاحيات تشريعية على الإطلاق... ولا فرق في عدم صلاحية الإدارة لممارسة التشريع بين القضايا المالية كالضرائب، والغرامات، ومصادرة الأموال، وحجزها، وبين العقوبات التعزيرية، من حبس، وحجز حرية، وضرب تأديب، وتشهير، وما إلى ذلك..."[١].

وفي الإجابة عن الاستفسار التالي بأن الحاكم الإسلامي هو "فقيه جامع للشروط" فلماذا لا يمكن له أن يضع "الأنظمة والتشريعات الإجرائية" اعتماداً على اجتهاده يقول: "فلا بد من القول بأن حيثية سلطته وأهيلته الاجتهادية -بما هو فقيه- معلقة عن التأثير والفعلية، فيما يتصل بقضايا الإدارة والنظام العام، ما دام مقيداً بحيثية سلطته الإدارية"[٢].

فلا بد من الفصل حسب شمس الدين بين الحيثية الإجرائية والحيثية التشريعية، فإن الأولى هي من مهام الحاكم الإسلامي دون الثانية؛ حيث إن الحيثية الأخيرة تتجمد طالما هو حاكم يمارس السلطة؛ كما أنه مقتضى الفصل بين السلطات.

---

(١) شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (م.س.) ص ٤٥٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥٧-٤٥٨.

**منهج البحث السياسي: المنهج المركب:**

إن المنهج الذي يتبعه الشيخ شمس الدين في بحثه عن الحكم والمسألة السياسية هو منهج مركب من المنهج التاريخي، والمنهج الكلامي، والمنهج الفقهي الاستنباطي. مع تركيزه على المنهج التاريخي-الكلامي في رسم فلسفته السياسية التي تبلور نظرة الشيخ شمس الدين إلى قضية الحكم والسلطة في الإسلام.

كما أنه يؤسس نظريته السياسية معتمداً على المنهج الاستنباطي الفقهي، ويستعين في هذا المجال بـ "أصل عدم سلطة أحد على أحد" لإثبات ولاية الأمّة على نفسها. وهذا الأصل (العدمي) من الأصول المطروحة في أصول الفقه، (علم المنهج في الفقه)، إلا أن الشيخ شمس الدين يشير إلى الخلل في علم أصول الفقه حيث يقول: "وفي علم أصول الفقه حدث خلل (برأيي) وهو أن علم الأصول تأثر في وقت مبكر جداً بعلم الكلام والفلسفة فأصبح شيئاً فشيئاً مقصداً بذاته، بينما هو آلة، مجرد منهج، وسيلة... فالخلل جاء من أننا نتعامل مع نصّ تشريعي في الكتاب والسنة -فيما نحسب- وفقاً لمنهج لا يتناسب مع الغاية، مع ذي المنهج"[1].

والسؤال المطروح هو أنه كيف يبني الشيخ شمس الدين نظريته على أساس علم منهج عليل، ألا يؤدي ذلك إلى تسرية الخلل والعلة إلى النظرية المبنية عليه؟

---

(١) شمس الدين: **تجديد الفكر الإسلامي**(م.س.) ص ٢٢.

أضف إلى ذلك، أن ما اعتمد عليه الشيخ في بناء نظريته السياسية أي أصالة العدم، سواء كان المقصود به العدم الأزلي أو العدم الحكمي والتشريعي مما ليس له أساس متين رغم إرساله إرسال المسلمات وإقحامه في علم منهج الفقه؛ إذ يصعب تصوير "العدم" بمعناه المطلق وبمعناه "المقيد"، أما العدم المطلق فيصطدم بأصل "الوجود" وهو "مطلق" وله أساس عقلي وعقلائي. أما العدم المقيد فيتنافى مع أصل حصول التشريع ووضع المنهاج وإنزال الكتاب؛ لأن التشريعات الإسلامية لو نظرنا إليها بالنظرة الشمولية كما ينظر إليها الشيخ شمس الدين ويعبّر عنها بـ "الإسلام كل واحد" تأبى اعتباراً لمنطقها الداخلي وظروفها الموضوعية والذاتية، عن النظرة الحيادية إلى الشأن العام وقضية الحكم والولاية، حتى يصل الأمر إلى التمسك بالأصل. والأصل أصل حيث لا دليل على حد تعبير الأصوليين، فلسنا في مرحلة الشك والحيرة والتردد مع ما نملك من معطيات وقواعد حتى نتمسك بالأصل.

مضافاً إلى أن أصل العدم محكوم بالبناءات العقلائية القائمة على خلافه في موارد جريان هذا الأصل ولو دار الأمر بين البناء العقلائي والأصل المذكور، فلا يصمد الأخير أمام البناء العقلائي.

**خاتمة: استخلاص:**

بعد استعراضنا لمساهمة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في مجال الفكر السياسي الإسلامي، والتمهيد له بالإشارة إلى آراء العلماء والمفكرين المسلمين

في العصر الحديث يمكن أن نستخلص ما يلي:

١- إن الشيخ شمس الدين ينطلق في فكره السياسي من خلفية فلسفية مفادها الإيمان بالدور الوظيفي (Function) للسلطة التنفيذية. والنظر إليها كمؤسسة مدنية وظيفية محضة وتجريدها من الطابع الماورائي الإلهي، ونفي الرسالية عنها (بالمفهوم الديني).

وكما رأينا، فإن الشيخ شمس الدين يلتقي في النظر إلى السلطة التنفيذية كمؤسسة مدنية بحتة مع الشيخ محمد عبده؛ حيث إنه يميل إلى تصوير الحاكم الإسلامي كحاكم مدني في جميع الوجوه. كما يلتقي مع الشيخ النائيني في نفيه للحكم المطلق غير الخاضع لرقابة الأمة ومشاركتها في القرار السياسي.

٢- كما يلتقي الشيخ شمس الدين في رؤيته الانفصالية إلى الدولة عن الدين، ونفي الطابع القدسي، والديني للدولة مع الشيخ "علي عبد الرازق" وغيره، ممن يسعى إلى وصف الدولة بأنها جزء من الإسلام الحضاري أو السياسي دون الإسلام الديني.

٣- إن الفكر السياسي لشمس الدين يواجه مشكلة عدم التماسك المنطقي على مستوى اشتقاق السلطة المدنية الوظيفية البحتة من الأسس والمبادئ والقيم الدينية، ولحلّ هذه الازدواجية في فكر الشيخ رجحنا فيما سبق أن تكون السلطة التنفيذية هذه مشتقة من الإسلام الحضاري، والسياسي

دون الإسلام الديني حتى نستطيع أن نجمع بين الدعوة إلى السلطة الوظيفية المدنية المحضة، والأخذ بالقيم، والمبادئ، والأسس الشرعية التشريعية الإسلامية.

٤- يبني الشيخ شمس الدين نظريته السياسية على منهج الفقه التقليدي الذي لا يرتضي به الشيخ (نفسه) منهجاً كما رأينا، ومن هنا نواجه الازدواجية بين النظرية المَرضيَّة والمنهج غير المَرضي لدى شمس الدين. وكان ينبغي للشيخ للتخلّص من هذه الازدواجية أن يختار أحد الطريقين: أولهما: تأسيس منهج جديد في الفقه، يبني عليه نظريته السياسية، وهذا ما لم يبادر إليه الشيخ. وثانيهما: تصحيح المنهج المتبع في الفقه، والتفصيل بين الأدوات المنهجية الصالحة وغير الصالحة للاعتماد. وهذا ما لا نجده عند الشيخ أيضاً.

٥- إن الشيخ شمس الدين مضافاً إلى عدم المبادرة إلى التأسيس أو التصحيح المنهجي أسّسَ نظريته السياسية على أصل أُرسِل في علم منهج الفقه إرسال المسلمات وهو "أصالة العدم" ولا يخلو هذا الأصل العدمي من الملاحظات على المستوى الثبوتي والإثباتي (حسب المصطلح الأصولي):

فيلاحظ عليه على المستوى الثبوتي(الواقعي) باعتبار أن ما يوهم أنه الأساس في هذا الأصل هو الاعتبار العقلائي، وكما رأينا، فإن الاعتبار العقلائي على خلاف هذا الأصل، ولا يمكن أن يكون هذا الأصل من حيث الاعتبار والحجية بمثابة أصالة الاستصحاب في مواردها الخاصة المنصوصة.

كما يلاحظ عليه على المستوى الإثباتي (الوقوعي والخارجي) باعتبار أن التشريع بمبادئه، وأسسه، وتفصيلاته يدل (باعتراف الشيخ نفسه) على ضرورة وحتمية الدولة في الإسلام، ولا يمكن الفصل بين الأخذ بمبدأ الضرورة الشرعية والصورة الإسلامية للحكم إلا على مبدأ الفصل بين الإسلام الديني، والإسلام الحضاري، والسياسي.

٦- يلتقي الشيخ محمد مهدي شمس الدين في رؤيته إلى الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية، والتنفيذية والقضائية) مع رؤية السيد محمد باقر الصدر القائل بمبدأ الفصل بين السلطات، ويختلف معه في أن دعوة الشيخ شمس الدين إلى الفصل تؤدي إلى تقليص وتحديد السلطة التنفيذية أيضاً وهذا ما لا يقول به الصدر.

وهناك جوانب عديدة أخرى في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين تحتاج إلى البحث والدراسة والتمحيص، فإلى فرصة أخرى مع الشيخ الجليل وأفكاره الجريئة في مجال الاجتماع والسياسة.



# التيار الإسلامي في الفكر السياسي المصري

أ.د. محمد سليم العوا*

١- قبل أن يبدأ القرن العشرون -الذي ودّعناه منذ وقت قريب- كانت مصر قد وقعت فريسة سهلة للاحتلال البريطاني (١٨٨٢م)، وانتهت بذلك الثورة العرابية، وأصبح الوجود العسكري البريطاني أمرًا واقعًا يؤكد أهمية العمل الدؤوب لإنجاح المشروع الوطني الذي يسميه الدكتور عبد المجيد النجار "مشروع التحرر"[1].

٢- كان مشروع التحرر مشروعًا إصلاحيًا عامًا بدأت ملامحه في الظهور نتيجة المحاولات الأوروبية للهيمنة على العالم الإسلامي، والشرق العربي، لا سيما بعد حملة نابليون على مصر. فقد أنشأ الاتصال بالغرب الأوروبي وعيًا عامًا بحال الشرق مقارنًا بحال الغرب.

*كاتب ومفكر إسلامي من- مصر

---

(١) دكتور عبد المجيد النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩، ج٣ ص١١.

وكان الشرق مغلوبًا بما يكبله من قيود في الفكر، والتنظيم، والسياسة، والاقتصاد، بينما الغرب ينتصر في معظم معاركه لما يتمتع به من حرية في تلك المجالات كلها، أدت به إلى تقدم مستمر حقَّق له نهضة شاملة.

٣- لقد توفي جمال الدين الأفغاني سنة ١٨٩٧ -قبل بداية القرن العشرين بثلاث سنين- بعد أن أرسى فكرة الإسلام المجاهد، الإسلام المقاوم للغزو الأجنبي، الذائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوروبية. ولكن مشروع التحرر -كما عبَّر عنه الفكر السياسي الإسلامي في مصر- لا يستكمل قسماته إلا بالوقوف على الإضافة الرئيسية التي قدَّمها كل عنصر من عناصر هذا التيار، أو رمز من رموزه، فقد أضاف الشيخ "محمد عبده" التجديد في الفكر السياسي والديني لمواجهة متطلبات الحياة الحديثة[١]؛ وأضاف "حسن البنا" التركيز على فكرة شمول الإسلام، وارتباط الفكر بالعمل، والدعوة بالتنظيم الحركي[٢]؛ وقدَّم "السنهوري" رداً علمياً، ومشروعاً عملياً إلى الذين أعجبوا بما فعله الكماليون في تركيا من إلغاء الخلافة الإسلامية، والذين انهزموا نفسياً من جراء هذا الإلغاء؛ حيث إنَّه قسَّم الخلافة إلى كاملة، كخلافة الراشدين، وناقصة، كخلافة الدول التالية لها، ودعا إلى القبول بالخلافة الناقصة للحفاظ على جوهر الشريعة وسيادتها[٣].

---

(١) طارق البشري، في مقدمته لكتاب إبراهيم البيومي غانم: **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، القاهرة ١٩٩٢، ص١٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، رسالة دكتوراه سنة ١٩٢٦ من جامعة ليون، ترجمها إلى العربية وعلق عليها الدكتور توفيق الشاوي والدكتورة نادية السنهوري، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩.

وقدَّم "سيد قطب" "منهج بعث"[١] للأمة الإسلامية، دفع حياته ثمنًا له، وحيل بينه، بسبب ذلك، وبين أن يتم بيان منهجه . ولكن الجزء الذي ظهر منه، على الرغم من إغراقه في المثالية، أقام الدنيا ولم يقعدها، ولا تزال آثاره شاخصة ومتجددة حتى اليوم.

٤- وفي واحدة من أهم محاولات العودة بالفكر السياسي الإسلامي إلى أرض الواقع، قدّم "حسن العشماوي" تفرقة شديدة الجرأة بين الإلهي والبشري في القضية السياسية التي سمّاها "مشكلة الحكم"[٢]. وفصّل "توفيق الشاوي" ما أجمله "حسن العشماوي" و"السنهوري" فانتهى إلى وجوب الفصل بين الإمامة الدينية أو الفقهية وبين الإمامة السياسية[٣].

٥- وقبل أن تمضي أربع سنوات على نشر "توفيق الشّاوي" نظريته المفصلة عن فقه الشورى، كانت آراؤه، وآراء "حسن العشماوي" من قبله، تجد طريقها إلى التطبيق العملي، لأول مرة، على يد مجموعة من شباب الإسلاميين والأقباط الذين أسسوا حزب الوسط، وهو مشروع لم يكتب له،

---

(١) كتب في مقدمة الطبعة الأولى من "**معالم في الطريق**" أنّه "يجمع فصولها -على تفرقها- أنها معالم في الطريق، كما هو الشأن في معالم كل طريق! وهي في مجموعها تمثل المجموعة الأولى من هذه "المعالم"، والتي أرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعات، كلما هداني الله إلى معالم هذا الطريق". الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ص ١٢.

(٢) **الفرد العربي ومشكلة الحكم**، دار الفتح ، بيروت ١٩٧٠. والنص يقع في اثنتين وثمانين صفحة (٩٨-١٨٠) نشر ملحقًا بمسرحية سياسية رمزية عنوانها: "قلب آخر لأجل الزعيم"!

(٣) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، الطبعة الأولى، دار الوفاء ١٩٩٢، ص ٣٦٧ وما بعدها، وص ٤٦٢ وما بعدها، حيث يرى أن اختصاصات الخلفاء أنفسهم كانت تنفيذية بحتة.

في مرتين متتاليتين، أن يحظى بموافقة الحكومة المصرية أو محكمة الأحزاب السياسية، ولكنه أصبح المشروع السياسي الإسلامي الرئيسي على الساحة الفكرية منذ ظهرت محاولته الأولى حتى اليوم، بل أدَّى إلى أن تحاول تيارات أعلنت، على مدى عقود متوالية، عدم إيمانها بالديمقراطية والانتخابات والدولة نفسها وأنها ترغب في تكوين أحزاب سياسية تبني برامجها على أساس من الإسلام[١].

٦- وتحاول هذه الورقة -بقدر ما تسمح به مناسبة إعدادها- تلخيص الموقف الفكري الإسلامي في خبرة السياسة المصرية على امتداد المساحة الزمنية بين الجيل الذي افتتح هذا القرن بجهاده في "مشروع التحرر"، وبين الجيل الذي أوشك أن يختم القرن سنواته وهو يبحث عن "مشروعية" الوجود السياسي الرسمي.

## جمال الدين الأفغاني- المؤسس:

دخل جمال الدين الأفغاني مصر مرتين؛ أولاهما: كانت سنة ١٨٦٩م (١٢٨٦هـ) ولم يمكث في مصر في تلك المرة، سوى أربعين يومًا، توجه بعدها إلى الأستانة، والثانية: كانت عام ١٨٧١م (١٢٨٨هـ) واستمرت

---

(١) تقدم وكيل مؤسسي الحزب المهندس أبو العلا ماضي بأوراق الحزب، وطلب تأسيسه في ١٩٩٦/١/٩، ويحمل إهداء الدكتور توفيق الشاوي على نسختين من كتاب "**فقه الشورى**" تاريخ ١٩٩٢/١/١٠. ثم في ١٩٩٨/٥/١١، تقدم عدد من الأعضاء السابقين في بعض الجماعات التي اتخذت العنف طريقًا للتغيير السياسي منذ أوائل السبعينيات بطلبات لتأسيس أحزاب سياسية، منها "حزب الشريعة" و"حزب الإصلاح".

إقامته، هذه المرة، ثماني سنوات، ولم يخرج منها إلا مُكرهاً سنة ١٨٧٩م؛ حيث نفي بسعاية من الإنجليز إلى الهند، وهناك اعتقل في حيدر آباد ثم كلكتة، ثم سمح له بمغادرة الهند بعد قمع الثورة العرابية واحتلال الإنجليز عسكريًا لمصر(١).

٧- وقد وصف "محمد عبده" أثر جمال الدين الأفغاني في مصر فقال: "جاء إلى هذه الديار في سنة ١٢٨٦هـ رجل غريب، بصير بالدين، عارف بأحوال الأمم، واسع الاطلاع، جمُّ المعارف، جريء القلب، وهو المعروف بالسيد "جمال الدين الأفغاني"... وهو في جميع أوقات اجتماعه مع الناس لا يسأم الكلام فيما ينير العقل، أو يطهر العقيدة، أو يذهب بالنفس إلى معالي الأمور، أو يستلفت الفكر إلى النظر في الشؤون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها. وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتسبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام البطالة (الإجازة الدراسية)، والزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحبائهم، فاستيقظت مشاعر وانتبهت عقول، وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد خصوصًا في القاهرة"(٢).

٨- يقول الأستاذ "أحمد أمين" عن جمال الدين الأفغاني: "ولقد طوَّف في فارس، والهند، والحجاز، والأستانة، وأقام فيها، ولكن لعل أخصب زمنه،

---

(١) دكتور علي عبد الحليم محمود، **جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه**، دار عكاظ، جدة، ١٩٨٠، ص ٣٥ و١٩٧.

(٢) محمد عبده، **أسباب الحوادث العربية**، نقلاً عن **تاريخ الأستاذ الإمام**، لمحمد رشيد رضا، ج ١، ص ٣٥-٣٨. والنص نفسه في: **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، تحقيق محمد عمارة،ج١، ص ٥٢٩ من طبعة دار الشروق، ١٩٩٣.

وأنفع أيامه، وأصلح غرسه، ما كان في مصر مدة إقامته بها من أول محرم سنة ١٢٨٨هـ إلى سنة ١٢٩٦هـ. ثماني سنين كانت من خير السنين بركة على مصر وعلى الشرق.. لأنه فيها كان يدفن في الأرض بذورًا تتهيأ في الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الازهار، فما أتى بعدها من تعشق للحرية وجهاد في سبيلها فهذا أصلها، وإن وجدت بجانبها عوامل أخرى ساعدت عليها وزادت في نموها..لقد جرَّب السيد أن يبذر بذورًا في فارس والأستانة فلم تنبت، ثم جرَّبها في مصر فأنبتت"[1].

٩- وقد كانت لجمال الدين الأفغاني قدرة تامة على كسب الأنصار وجمع المريدين من النابهين والأذكياء حوله؛ فمحمود سامي البارودي، وأحمد عرابي، وعبد الله النديم، ومصطفى كامل، ومحمد عبده، وسعد زغلول، وإبراهيم الهلباوي، وأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وإبراهيم اللقاني، وعشرات غيرهم كانوا من تلامذته المباشرين، أو أخذوا عنه بطريق غير مباشر.

١٠- يقوم المشروع الفكري والإصلاحي لجمال الدين الأفغاني على أربعة أركان؛ أولها: الالتزام بمبادئ الإسلام والاقتداء بسلف الأمة، والثاني: تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي، والثالث: توحيد الأمة في جامعة إسلامية، والرابع: الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية.

(١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠، ص ٦٨.

١١- ومن الكلمات التي تصوِّر منهج جمال الدين الأفغاني قوله: "إن الممالك الإسلامية هذه إنما هي من الانحطاط والهوان؛ بحيث لا تستطيع أن تكون قوَّامة على شؤون نفسها بنفسها، في حين أن تلك الدول (يقصد الدول الأوربية المستعمرة) عينها لا تكف عن التذرع بألوف الذرائع، حتى بالحرب والحديد والنار، للقضاء على كل حركة من حركات الإصلاح والنهضة في البلاد الإسلامية، ومن ثم يجب على العالم الإسلامي أن يتحد في حلف دفاعي كبير ليستطيع بذلك أن يصون نفسه من الفناء، وللوصول إلى هذه الغاية، يجب عليه أن يأخذ بأسباب التقدم في الغرب، وأن يكتنه أسرار تفوقه وقدرته[(١)]".

١٢- وكانت التعاليم الثورية لجمال الدين تدعو إلى التحرر من المستعمر أو المسيطر الأجنبي، وإلى التخلص من ظلم الحكم المحلي معًا، فهو يخطب في الإسكندرية قائلاً: "أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتنبت ما تسد به الرمق، وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟! لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟!"[(٢)]. وهو يقول أيضاً: "لن تنبعث شرارة الإصلاح في وسط هذا الظلام الحالك إلا إذا تعلَّم الشعب، وعرف حقوقه ودافع عنها، ومتى عرف الشعب هذه الحقوق وجد نفسه مضطرًا إلى المطالبة بها والمحافظة عليها إذا نالها"[(٣)].

---

(١) **العروة الوثقى**، ٢١-٢٢ نقلاً عن عبد المجيد النجار، ص ١١١.

(٢) دكتور محمد عمارة، **مقدمة للأعمال الكاملة** للأستاذ الإمام محمد عبده، ط دار الشروق ١٩٩٣، ص ١٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦.

١٣- وحين استقبله الخديوي توفيق وقال له: "إن دروسكم وأقوالكم المهيجة ستؤدي بالشعب والبلاد إلى التهلكة". رد عليه جمال الدين قائلاً: "ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص: إنَّ الشعب المصري، كسائر شعوب العالم، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، لكنّ هذا لا يمنع من وجود العالم والعاقل أيضًا، فبالمنظار الذي تنظرون به إلى الشعب المصري ينظر به إلى سموكم. وإذا قبلتم نصحي وأسرعتم لإشراك الأمة في حكم البلاد، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة، تسن القوانين، فإنَّ ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم". وكان جمال الدين يرى أن الحاكم العادل "إما أن يكون موجودًا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي.. وتؤكد للحاكم أن التاج سيبقى على رأسه ما دام محافظًا أمينًا على صون الدستور، أما إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، فإما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس!"[1].

١٤- ولم يقف الأفغاني -في بذر البذور التحررية- عند مقاومة الاستبداد الداخلي والسيطرة الأجنبية، بل إنّه بدأ، في الوقت نفسه، مقاومة الجمود الفقهي: "ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود؟! وبأي نص سُدَّ؟! وأي إمام قال: لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين، ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث؟! والاستنتاج والقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه؟!"[2]. وهو يصف سبيل الخروج من حال التبعية

---

(١) المصدر السابق، ص ٤١-٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨-٤٩.

والسيطرة الأجنبية على الأمة الإسلامية فيقول: "إن علاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق.. إن الأصول الدينية الحقة المبرَّأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية"[(١)].

١٥- وهكذا أسَّس جمال الدين الأفغاني -في الفكر السياسي الإسلامي المصري- لفكرتي الإسلام المجاهد ضد الطغيان الداخلي والخارجي، والإسلام المتحرر من قيود التقليد، المنطلق في رحاب حرية الفكر وسعة الاجتهاد. وهي البذور التي أنبتت، في ما بعد، ألوانًا مختلفة من النبات والثمر، فَضَّل الناس بعضها على بعض في الأكل، وأخذت الأفهام منها -على اختلافها- على قدر القرائح والعقول، واتخذت الأحزاب والجماعات والأفراد من نتاجها سكَرًا ورزقًا حسنًا؛ إذ كل ميسّر لما خُلق له.

## محمد عبده- السياسي المصلح :

أخذ محمد عبده -الأستاذ الإمام- عن جمال الدين الأفغاني منهج الإصلاح الديني باعتباره السبيل إلى تجديد حياة الشرق والشرقيين. وقدَّم بهذا المنهج بناءً فكريًا مكتمل القسمات. ولا غرابة في ذلك، فقد كان الأستاذ الإمام أنبه تلامذة جمال الدين، وأعظمهم نبوغًا، وأعلاهم همة، وقد أتاحت

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٣.

له صحبته إياه في باريس، مدة سنتين تقريبًا، ومشاركته في إدارة "العروة الوثقى" (المجلة والتنظيم السري) أن يأخذ عنه ما لم يأخذه سواه.

١٦- ومحمد عبده مشروع إصلاحي متكامل في الثقافة، والتربية، واللغة، والأدب، والفكر الاجتماعي، وتفسير القرآن الكريم، والإفتاء، والاجتهاد الفقهي، والعمل الثوري، والفكر السياسي. وكان -في ذلك كله وبه- "عقلاً من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث"[١].

١٧- ففي مجال الفكر السياسي، قدَّم محمد عبده النظرية "الإصلاحية" في مقابل النظرية "الثورية" التي كان يروِّج لها جمال الدين الأفغاني. فكان محمد عبده يرى أن التدرج في "الإصلاح" هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة من العمل السياسي، وهي نهضة الشرق وتحرره.

١٨- كان رأي محمد عبده أن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة آنذاك -مثل كلية دار العلوم-، والمؤسسات العتيقة -مثل الأزهر، والأوقاف، والقضاء الشرعي- هي السبيل الوحيدة لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرير السياسي. وقد ظهر التمايز بين الفكر "الثوري" للأستاذ جمال الدين الأفغاني، والفكر "الإصلاحي" لتلميذه محمد عبده منذ غياب الأفغاني عن الساحة المصرية واستقلال محمد عبده بالعمل فيها، وانفراده بتبوُّء موضع الأستاذية من المفكرين، وأصحاب الرأي، والزعماء، والساسة؛ وقد تبلورت آراؤه الإصلاحية في مقالاته بجريدة "الوقائع المصرية" .

(١) المصدر السابق، ص ٥٦.

١٩- ولم يخالف محمد عبده منهجه الإصلاحي التدريجي حتى وهو ينادي بإصلاح الأوضاع السياسية؛ ففي الوقت الذي كانت الأرض المصرية فيه تميد بالإرهاصات التي سبقت الثورة العرابية، كان المطلب الأساسي هو تحرك الضباط المصريين في الجيش لتحقيق آمال الأمة في الحكم الدستوري النيابي، وفي التخلص من النفوذ الأجنبي المسيطر على البلاد. وفي هذا الوقت نفسه، كان محمد عبده يدعو إلى التدرج في الإصلاح بدلاً من القفز إليه بالثورة العسكرية، وإلى تكوين رأي عام يصلُح للممارسة الدستورية والحياة النيابية قبل أن توجد هذه المظاهر في شعب لا يقيم وزنًا لها. وكتب في ٤ أبريل ١٨٨١ في "الوقائع المصرية" سلسلة مقالات بعنوان "خطأ العقلاء"، بيَّن فيها أفكاره في الإصلاح السياسي في مواجهة تيار الدعوة إلى الحركة العسكرية، فكان مما دلَّل به على وجوب التدرج ومراعاة ما أسماه "عوائد الأمة المقررة في عقول أفرادها" قوله: "إننا نستحسن حالة الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها، والحرية التامة في الانتخابات العمومية في رؤساء جمهورياتها وأعضاء مجالس نوابها وما شاكل ذلك،.. وتتشوق النفوس الحرة أن تكون على مثل تلك الحالة الجليلة، ولكننا لا نستحسن أن تكون تلك الحالة بعينها لأفغانستان مثلاً، حال كونها على ما نعهد من الخشونة.... فإذا أردنا إبلاغ الأفغان -مثلاً- إلى درجة أمريكا فلا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وتوسع

الأفكار الكلية حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعندئذ يحسن لها ما يحسن لأمريكا..."[١].

هل نقول: ما أشبه الليلة بالبارحة؟! وهل كان محمد عبده يقول غير هذه المقالة نفسها لو عاش مثلنا في عصر ما بعد الجهاد الأفغاني ضد الاحتلال الروسي؟ وهل هناك أصدق من واقع الحالة الأفغانية دليلاً على صحة منهج محمد عبده "الإصلاحي" "التربوي" "التدريجي"؟؟

٢٠- لقد كان موقف الإمام محمد عبده من الثورة العرابية، منذ البدء، هو موقف المعارض، فقبل مظاهرة عابدين (٩ سبتمبر ١٨٨١) بعشرة أيام فقط، التقى محمد عبده بأحمد عرابي وعدد من قادة الثورة العرابية في منزل أحد أعيان البلاد (طلبة باشا)، فكان رأيه الذي أعلنه للثوار: "إن أول ما يجب البدء به هو التربية والتعليم لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيَّدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح... وطلبُ ذلك -المشاركة الشعبية في إدارة أمور الحكم- بالقوة العسكرية غير مشروع، فلو تم للجند ما يسعى إليه، ونالت البلاد مجلس شورى لكان على أساس غير شرعي، فلا يلبث أن ينهدم ويزول"[٢].

ولكن نجاح الثورة العرابية في تحقيق مسعاها بالحصول على الدستور وإنشاء المجلس النيابي جعل محمد عبده يعدل عن رأيه، فقد قال: "لم تكن

---

(١) الأعمال الكاملة، ج١ ص ١٠٧. والنص من: **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، المنشورة في الجزء الثالث من الأعمال الكاملة.

(٢) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام** ، ج١ ص ٩١٣.

الثورة من رأيي، وكنت قانعًا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، فلم أوافق على عزل رياض (مصطفى رياض باشا رئيس النظار) في سبتمبر ١٨٨١م. لكن لما منح الدستور انضممنا جميعًا إلى الثورة لكي نحمي الدستور" . وأدَّى هذا التطور العملي بنجاح الثورة إلى تطور فكري مهم في آراء محمد عبده. فقد كتب في برنامج "الحزب الوطني المصري": إن المصريين وقد عرفوا الآن معنى الحرية في هذه السنين الأخيرة، فعقدوا خناصرهم على توسيع نطاق التهذيب، وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة:

مجلس شورى النواب الذي انعقد الآن، وحرية المطبوعات بطريقة ملائمة، وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أبناء الأمة. وهذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله".

ولم يكن بين نجاح الثورة العرابية وانضمام محمد عبده إليها، وبين إخفاقها والقبض على رؤوسها -ومنهم محمد عبده نفسه- سوى عشرة أشهر (أكتوبر١٨٨١م-يوليو١٨٨٢م)، عاد محمد عبده بعدها إلى طريق "الإصلاح" الذي لا يتجنب الثورة فقط، بل يهاجم دعاة سلوك سبيلها في كثير من الأحيان.

٢١- ولكن هذه العودة إلى العمل "الإصلاحي التربوي" لم تمنعه من المشاركة -في أثناء المدة التي أمضاها في المنفى- في تنظيم سياسي سري، هو جمعية "العروة الوثقى"، التي كوَّنها الأفغاني من باريس، وكان رئيسها، وكان محمد عبده نائب الرئيس. وقد انبعثت فروع هذه الجمعية في أغلب الأقطار الإسلامية، وجعلت تعمل على ترويج الأفكار الإصلاحية التي كانت تعبِّر

عنها مجلة "العروة الوثقى" التي لم تكن إلا أثرًا من آثار الجمعية السرية نفسها. وقد كان اهتمام الجمعية الأكبر بفكرة "الجامعة الإسلامية"، التي كان الأفغاني شديد الحماس لها، ويتجلى ذلك في القَسَمِ الذي كان يقسمه عضو الجمعية عند انضمامه إليها، وكان هذا القسم يتضمن التعهد "بأن يبذل ما في وسعه لإحياء الأخوة الإسلامية، وألا يقدِّم إلا ما قدَّمه الدين، ولا يؤخِّر إلا ما أخَّره الدين، وأن يوسع معرفته بالعالم الإسلامي من كل نواحيه بقدر ما يستطيع" . ولا يرى الدكتور محمد عمارة في العمل السياسي الذي مارسه محمد عبده في هذه المدة -حوالي العام- مؤشرًا على تغير موقفه الفكري، وإنما يعزو قيامه بذلك إلى ظروف النفي وصلته بجمال الدين الأفغاني الذي كان القائد الحقيقي والمحرك الرئيسي لهذا العمل الثوري.

٢٢- ولم يكن عمل محمد عبده تحت راية فكرة "الجامعة الإسلامية" يعني -بأيَّة صورة- أنه كان يرى أن تقوم في مصر، أو في أي بلد من بلدان الإسلام، حكومة دينية. فمحمد عبده يرفض، بشكل قاطع، أن يكون الإسلام نصيرًا لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه. فهو يرى أنه "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها أدناهم". وهو يرى أن إحدى المهمات التي جاء من أجلها الإسلام ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه هي قلب السلطة الدينية: "أصل من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يَبْقَ لها

عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه. على أن رسول الله كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا... وليس لمسلم -مهما علا كعبه في الإسلام- على آخر -مهما انحطت منزلته فيه- إلا حق النصيحة والإرشاد...".

والإسلام -كما يقول محمد عبده- "دين وشرع، فقد وضع حدودًا، ورسم حقوقًا... فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.." .

والموقف نفسه يُضَمِّنُهُ محمد عبده المادة الخامسة من برنامج "الحزب الوطني المصري"؛ حيث يقول فيها: "إنَّ الحزب سياسي لا ديني (بمعنى أنه ليس حزبًا دينيًا لا بمعنى أنه ضد الدين) فإنه مؤلَّف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه... وهذا مسلَّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء.." .

٢٣- ومسألة الإمامة (الخلافة) والفقه المتعلِّق بها لا ينبغي أن تكون محل بحث و"كلام" في رأي الأستاذ الإمام، فقد حذف بنفسه هدفًا من

أهداف مجلة المنار التي أنشأها تلميذه "محمد رشيد رضا"، وهو "تعريف الأمة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمة"، وكتب معلّقا عليه: "إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يُخشى ضرره ولا يُرجى نفعه الآن" . وما يمثّله الإسلام من "رابطة اعتقادية، وأدبية، وروحية، بل وجنسية تجمع كل المسلمين، لا يمنع من تأسيس الولايات السياسية على أسس قومية ووطنية في إطار هذا المحيط الإسلامي الكبير" . وقد كان ذلك والخلافة الإسلامية العثمانية قائمة، فماذا تراه كان يقول بعد سقوطها؟؟

٢٤- وكثيرًا ما كان يَنْقُد محمد عبده بزعم أنه كان داعية إلى الاستبداد ومحبذاً للديكتاتورية. ويستشهد أصحاب هذا الانتقاد على صحته بمقالة لمحمد عبده نشرتها مجلة "الجامعة العثمانية " في أول مايو سنة (١٨٩٩) أي منذ أكثر من مائة عام، تعليقًا على مقالة نشرت في المجلة نفسها عن "الإخاء والحرية". كان عنوان مقالة محمد عبده "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، وقدمت لها المجلة بأنها "كلام كتبه الشيخ محمد عبده منذ سنوات". والمقال يدعو إلى الإصلاح السياسي تدريجيًا في مدى يحدده بخمس عشرة سنة، تنشأ في نهايتها المجالس النيابية. والواقع أن كلمة "مستبد" في هذا المقال، تعني القادر على التصرف واتخاذ القرار؛ أي نقيض معنى العجز وعدم القدرة. ومن معاني المستَبد لغةً: "من يأخذ في الشيء فلا يتركه إلا بعد إتمامه". [المنجد: والقاموس].

وبنقيض معني العجز استعمل الشاعر العربي الكلمة فقال:

ليت هندًا أنجزتنـــا مـا تعد     وشفـــت أنفسنا مـما تجد

واستبـــدت مـــرةً واحـــدةً     إنما العاجز من لا يستبد!!

ولم يستعملها محمد عبده إلا بهذا المعنى، وبمعنى الإتمام لأمر بُدئ فيه، ولذلك قال في نهاية مقالته نفسها: "هل يعدم الشرق مستبدًا من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرنًا؟!" وكأنه بذلك يشير إلى عجز حكام الشرق الواقعين تحت سلطان المستعمر الأجنبي وجيوشه المدججة بالسلاح. فلم يكن محمد عبده، إذن، داعية إلى الاستبداد والدكتاتورية، وإنما كان داعية إلى الإصلاح السياسي الذي لا يقدر عليه إلا حكام بيدهم، فعلاً، مقاليد الأمور، يحكمون بالعدل، لا بالهوى والغرض، وفق خطة محكمة ينفذونها في أمد محدود. وحديث محمد عبده عن "المستبد العادل" هو نفسه حديث أستاذه الأفغاني عن "القوي العادل". وقد كتب جمال الدين الأفغاني عن هذا الموضوع فقال: "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قويًا عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان؛ لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيَّدة. وحكم مصر بأهلها أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح"(٣٠م) فالمستبد العادل عند محمد عبده هو القوي العادل عند جمال الدين الأفغاني، وهو حاكم دستوري مقيدة سلطته بسلطة الشعب ومشاركته، وكان محمد عبده يوقن أن هذا لا يتم إلا بالتدرج الحكيم الذي يؤدي إلى المطلوب دون طفرة غير مأمونة ودون ثورة مجنونة. وهذا نفسه أمل لا يزال يحلم به الإصلاحيون في بلادنا بعد قرن كامل من نشر مقالة محمد عبده!!

٢٥- لقد كانت إضافة محمد عبده إلى الفكر السياسي الإسلامي، بمنهجه الإصلاحي الذي بدأ به حياته واختتمها، إضافةً تمثل اجتهادًا جديدًا أساسه توجهه الأصيل إلى الإصلاح الديني الذي عرَّفه بقوله: إنه يعني "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى.."، أو كما قال في موضع آخر: "لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه، قبل ذلك، أن يُحَصِّل من وسائله ما يؤهله للفهم..".

وهذا هو الذي صنعه محمد عبده نفسه، فاستحق المكانة الباقية له حتى اليوم في سلسلة روَّاد الفكر الإسلامي الإصلاحي.

## حسن البنّا- الفكر والحركة معًا :

٢٦- "حسن البنا" وحركة "الإخوان المسلمين" اسمان لا يفترقان، ولا يفهم أحدهما من دون الآخر، ولا يذكر أحدهما إلا استدعت الأذهان والألسنة قرينَه وصاحبَه!.

وقد كُتب عن حركة "الإخوان المسلمين" ما لا يقع تحت حصر بلغات العالم كلها، وكُتب عن حسن البنا كذلك. والواقع أن كل كتابة عن الحركة تناولت -بالضرورة واللّزوم- مؤسسها نفسه؛ بحيث يجد المرء نفسه في بحر لا ساحل له من المؤلفات المتعاطفة والناقدة، والتي تروم أن تكون محايدة! وهذه الورقة ستحاول الإشارة، فقط، إلى أهم معالم الدور الفكري

السياسي لحسن البنا -الإمام الشهيد- دون غيره من جوانب مساهمته الفعالة في الحركة السياسية المصرية، أو من آثار وجود حركة الإخوان المسلمين (كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث) في الحياة السياسية والإسلامية المصرية.

٢٧- قدَّم حسن البنا نفسه باعتباره "مرشداً"، "والمرشد" معلم ومصلح، قبل أن يكون شيئًا آخر. ولكن حسن البنا جمع إلى ذلك كونه ثائراً وداعياً إلى الثورة. فهو أشبه بالأفغاني، في هذا الصدد، منه بمحمد عبده، لكنه يتفوق على الأفغاني بتأسيس جماعة الإخوان المسلمين بما لا يزال لها من أثر بالغ في الحياة السياسية المصرية، بل العربية والعالمية كذلك. وهو يحدد هدفه مبكرًا سنة ١٩٢٩ بقوله: "لا بد، إذن، من السعي لإصلاح الشرق وتوجيه جهود الأمم إلى غاية منتزعة من روح الشرق، وملائمة لمزاج أهله لا تنحصر في تقليد لأوروبا ولا لغيرها، بل قوامها إنهاض الشرق من كبوته واستخدام قواه الكامنة"(١).

٢٨- وكان أول ما لفت نظره في تأسيس الإصلاح على ما يتفق مع طبيعة "الشرق"، ولا يكون تقليدًا للغرب، قضية المصطلحات المتداولة في الكتابة، والخطابة الدينية، والسياسية؛ فهو يرى أن الناس "يستخدمون الألفاظ التي تداولها المؤرخون لمسمَّيات ذلك العصر (يقصد عصر النهضة في أوروبا)، فيقولون: رجال الدين، والسلطة الروحية..، ولعل هذا اللَّبس اللّفظي هو

---

(١) دكتور إبراهيم البيومي غانم ، **الفكر السياسي لحسن البنا**، ١٩٩٢، ص ٢٠٠، والنص من مقال: **السبيل إلى إصلاح في الشرق**، لحسن البنا وهو منشور في ١٩٢٩/٤/٢٥.

الذي جعلهم يتورطون في تشبيه النظم الإسلامية بغيرها من النظم، وواجبنا أن نرفع عن أعينهم حجاب الوهم، ونوضح لهم ذلك العبث اللفظي وخداع العناوين التي وضعها مؤرخو أوروبا لذلك العهد"[١].

٢٩- والمفهوم الرئيسي في كتابات حسن البنا وخطبه هو مفهوم "النهضة"، وهو يقدمه باعتباره نقيض حالة "الانحطاط" التي نعبر اليوم عنها بكلمة "التخلف". وهو يستمد هذا المفهوم من القرآن مباشرة -وهي خاصية شائعة في كل فكر حسن البنا-، فيرى أن النهضة تقوم على ثلاثة أركان؛ الأول: هو المثل الأعلى "الذي كلما سما سمت نهضة الأمة وتوفرت لها وسائل القوة، ولهذا كان المثل الأعلى الذي وضعه القرآن لأمته هو الإيمان بالله أولاً، ومن هذا الإيمان تستمدّ الأمة سيادتها في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. وهذا المعنى للنهضة معنى تنفرد به الأمة الإسلامية؛ إذ تستند نهضتها إلى جانب الله والإيمان وسلوك سبيله، وهو لا يكون في غيرها من النهضات".

والركنان الآخران للنهضة -عند حسن البنا- هما: القوة المعنوية والقوة المادية. وبهذه الأمور الثلاثة يتكامل الإطار النظري للنهضة، فإذا قويت روح الأمة وأخلاقها تبع ذلك، حتمًا، دوام التفكير في وسائل القوة المادية، والتفكير في القوة نفسها، وهذا هو ما يشير القرآن إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ وقوله: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

ولذلك، كان طبيعيًا أن يرى حسن البنا في السعي إلى تقليد الغرب ومحاولة أن نكون "قطعة من أوروبا"، مخاطر جسيمة تهدِّد كيان المسلمين والشرقيين عمومًا وتنسيهم "كرامتهم، وعزتهم، ومقدساتهم، وتنسيهم مهمتهم". وهو يقرر بألفاظ مختلفة في المناسبات كلها أن أساس النهضة هو تقديم الإسلام باعتباره "دينًا قيمًا فيه النظام الشامل، والقانون المحكم، والدستور الكافل لسعادة الأمم، ورفاهيتها، وصلاحها في الحياة وبعد الممات". وأن علينا أن نجعل هذا الإسلام المتمكن في نفوس أهله أساسًا للنهضة الشرقية الحديثة، بذلك تصطبغ نهضتنا بصبغة شرقية مجيدة تجذب نحوها أفئدة الشعوب، وتعيد للشرق مجده المسلوب وعزه المغتصب".

بل إنّه يرى أن منهجه في الدعوة إلى هذه النهضة هو الذي يحقِّق للأمة الإسلامية أن تستعيد "قيادة العالم إلى الخير" أو "أستاذية العالم"، فهي ليست دعوة إلى نهضة محلية فحسب، وإنما هي إيمان بأن الإسلام هو مستقبل الشرق والغرب معًا في ظل الأخوة الإسلامية العالمية"[١].

٣٠- وحسن البنا لا يرى إلا صورة الإسلام الشامل الذي يحكم الحياة كلها، فهو يرد على الدكتور طه حسين حين ينشر كتابه "مستقبل الثقافة في مصر"، فيقول: "الذي نخالف فيه الدكتور طه حسين، وغير الدكتور طه حسين ممن يؤمن بفكرته هذه: ادعاء أن هذا التفريق بين الدين والسياسة، وبين الدين والقومية، وبين الدين والعلم نافع لنا متفق مع تعاليم ديننا. هذه دعوى ينقصها

---

(١) المصدر نفسه، وهو ينقل من مقال لحسن البنا بعنوان : "**لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية**" منشور في ربيع الثاني ١٣٥٥هـ في جريدة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية.

الدليل النظري والدليل التاريخي، وتتنافى مع مصلحتنا ومقومات نهضتنا. والذي يريد أن يجرِّد الإسلام عن معناه القومي وعن معناه الثقافي، يريد بمعنى آخر ألا يكون هناك شيء اسمه الإسلام تؤمن به هذه الأمة وتدين به"(١).

وحسن البنا يخاطب مخالفيه -في المقال نفسه- بقوله: "ألستم مسلمين أيها الناس؟ ألا ترضون الإسلام حَكَمًا؟.. نرجو أن تكونوا صرحاء... وإن كنتم آمنتم بالإسلام على أنه حق ثابت فنحن نرضى أن نتحاكم جميعًا إليه، وحينئذ سنلتقي وسنتفق وستعلمون أن الدولة، والقومية، والعلم من أركان الإسلام"(٢).

وهو في رفضه لصورة الحياة الغربية، ومحاولة نقلها إلى بلادنا يعلن أنَّ "الإخوان سيحاربون بكل قوة، كل داعية يدعو إلى فرنجة هذا الشعب أو صبغه بصبغة تتعارض مع روح الإسلام وأحكامه، وإذا أصر الداعون إلى التقليد الأعمى على موقفهم فنحن لهم بالمرصاد وسننتصر بإذن الله"(٣).

٣١- ولذلك كانت حرب حسن البنا على الاستعمار مستمرة في أطوار دعوته كلها، وهو يسميه "الاستخراب"، ويقول: إن لفظ "الاستعمار" بما يفيده من التعمير والإصلاح يستعمل "في هذه الأيام لغير ما وضع له؛ لأنه عامل فساد وإفساد في حياة الشعوب، فهو لا يحمل للشعوب المستعمَرَة إلا

---

(١) مقال حسن البنا: **هذه الثلاثة من أركان الإسلام: الدولة والقومية والعلم**، منشور في مجلة التعارف في ٩ مارس ١٩٤٠، المصدر السابق ص ٢٢٦.

(٢) **توحيد القضاء**، مقال لحسن البنا منشور في التعارف، ٤/٥/١٩٤٠- المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

البطش والغطرسة والذل والفقر والمسكنة، وكلما دخل بلدًا سلب الذمة من أهله ففسد خلقهم، وضعفت نفوسهم، وشاع الظلم، ومات العلم وفشا الجهل"[١]. والمستعمرون -كما يرى البنا- "جعلوا نصب أعينهم كتم أنفاس المسلمين، وخنق حريتهم، وتهديد ثقافتهم المجيدة وإبدالها بثقافة خليعة مستهترة لا تمت إلى الفضيلة ولا تنتسب إلى الرجولة.. وهم يرون أن تعاليم الإسلام وشدة روحانيته أكبر عائق أمامهم يعترض مطامعهم.."[٢].

٣٢- ومنهج المقاومة، عند حسن البنا، لا يوجد إلا في القرآن ومبادئ الإسلام. والجانب الروحي فيه هو بعث "الإيمان بالله" وتقويته لتبديد اليأس من النفوس، وترسيخ الأمل فيها، فالقرآن يضع اليأس في مرتبة الكفر، ويقرن القنوط بالضلال، ويقرر ناموسًا ربانيًا لا يتغير، ونظامًا ربانيًا لا يتبدل، وهو أنَّ: الأيام دول ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾. وأمّا الجانب المادي فلا تقوم له قائمة إلا إذا اقترنت به "القوة الروحية" و"الخلق الفاضل" و"النفس النبيلة" و"الإيمان بالحقوق ومعرفتها" و"الإرادة الماضية في سبيل الواجب"، و"الوفاء الذي تنبني عليه الثقة والوحدة"[٣].

والدعائم الفكرية لهذا المنهج ثلاث؛ أولها: تحرير العقل وفتح آفاق التفكير أمامه، كما دعا القرآن الكريم إلى ذلك وحث عليه. فالبنا يرى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٢، وهو ينقل عن مقال: **ذكرى الظهير البربري**، المنشور في ٢٠ صفر ١٣٥٣هـ.

(٢) المصدر السابق ٢٣٥-٢٤٨.

(٣) محمد عمارة، **الأعمال الكاملة**، المصدر السابق، ص ١٩٨ -١٩٩.

التفكير عبادة لا تعدلها عبادة؛ لأن "القرآن ربط بين القلب المؤمن والعقل المفكر". والعقل "محكوم بحدود الشرع، ولا بد أن يسلِّم لخالق الكون ومدبر الأمر كله".

وثانيها: العلم الذي يؤازر القوة الروحية، ويوجهها أفضل توجيه، ويمدها بما تحتاج إليه من مخترعات ومكتشفات، والقرآن يجعل العلم فريضة كالقوة تمامًا، ولا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا، بل أوصى بهما جميعًا.

ولكنَّ التمييز بين العلم الضار والعلم النافع ضروري، فنحن "لم نبرع في المخترعات كما برعنا في الرقص والتمثيل، ولم ننبغ في العلوم والمعارف نبوغنا في التهتك والخلاعة". والآخذ عن الغرب يجب أن يفرِّق بين النافع والضار من خصائص حضارته، فإن لكل عصر وجهين: جميلاً وقبيحًا، ومن الغبن أن نترك جمال العصر "العلم العملي" لقبحه "التحلل، والإلحاد، والإباحية..إلخ"، ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله، بل نقف موقف الناقد البصير الذي يأخذ الطيب وينفي الخبيث". وثالث هذه الدعائم الفكرية: تجديد التراث وتوحيد الثقافة، وهو في ذلك متابع لاهتمام محمد عبده الذي يُعتبر رائد مدرسة تحقيق التراث وتجديد الثقافة العربية بما صنعه من تحقيق مقامات بديع الزمان، و"نهج البلاغة" للشريف الرضي، و"أسرار البلاغة"، و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني، وغيرها .

٣٣- أما الدعائم السياسية للنهضة، فيراها حسن البنا في أربعة أمور:

أولها: القيادة التي تُحدث في الأمة ثورة فكرية تدفع الإنسانية كلها - وليس أمة القائد فقط- إلى الأمام عدة مراحل. والمثل الأعلى في ذلك هو رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

وثانيها: الوحدة التي ستزيل كل عوامل الفُرقة التي تمزِّق شمل الأمة وهي -عنده- شرط لازم للاستفادة "من وحدة الأوطان التي تمتدّ من المحيط إلى المحيط"، وصورة هذه الوحدة، عند البنا، صورة عملية تتم بأن تقرِّر كل أمة من أمم العالم الإسلامي شعارًا ثلاثيًا هو النظام الإسلامي الاجتماعي في الداخل، والتحرر من كل سلطان أجنبي في الخارج، والتعاون بين الأمم الإسلامية في جميع أنحاء الأرض، وهذه خطوة في سبيل الوحدة السياسية الكاملة التي تأتي بعد ذلك في أوانها.

وثالث الدعائم السياسية للنهضة: التحرُّر من الاستعمار، فهو عدو كل نهضة، وعائق كل تقدُّم، ولا سبيل إلى التحرر من الاستعمار إلا باستخدام القوة وأهم وسائلها الجهاد المسلح.

والدعامة الرابعة: الحكم الإسلامي، ويقصد به البنا إقامة السلطة السياسية الوازعة التي تجعل "نظام الحكم إسلاميًا قرآنيًا" والحكومة "إسلامية صحيحة الإسلام، صادقة الإيمان، مستقلة التفكير والتنفيذ..".

٣٤- والبنا -كما يقول إبراهيم البيومي غانم- لا يعترف للأنظمة التي كانت قائمة في وقته بأنها إسلامية، ومن ثَم فهو لا ينتقدها فحسب، وإنما يؤدي منطقه إلى نفي شرعيتها، ولو بطريقة غير مباشرة[1].

---

(١) إبراهيم البيومي غانم، المصدر السابق، ص ٢٤٥- ٢٥٢.

وأيًا ما كان الرأي في مدى واقعية الدعائم التي تصوَّرها حسن البنا أساسًا للنهضة، وفي مدى التحديد أو التداخل الذي يبدو في أفكاره، فإنَّ الثابت أنّ الفكرة التي أدلى بها دلوه في مجرى الفكر السياسي الإسلامي، هي فكرة الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، الجامع لكل أطراف الحياة، المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة، وشريعة، وسلوكاً. فبالعقيدة تتحدَّد نظرة الإنسان إلى الكون وموقفه منه، وبالشريعة تتحدَّد أسس نظرته إلى المجتمع، ومكانه فيه، وواجبه نحوه، وحقه عنده، وبالسلوك تتحدَّد وسائل التعامل بين الفرد والآخرين مسلمين كانوا أم غير مسلمين. فالإسلام -كما تقدمه دعوة حسن البنا وفكره السياسي- فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان، وقلبه، وظاهر أمره وباطنه. وهذا هو الإسهام الجديد الذي أضافه حسن البنا إلى الفكر السياسي الإسلامي[١].

## سيد قطب- الإنقاذ من الجاهلية:

٣٥- بين اغتيال الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٤٩) وصدور الطبعة الأولى من "معالم في الطريق" (١٩٦٤م) كانت الدنيا قد تغيَّرت تغيرًا كبيرًا، والعلاقة بين نظام الحكم المصري وبين الإخوان المسلمين قد مرَّت بمنعطفات بالغة الشدة والعنف، والتوجُّه الاشتراكي للحكم أصبح مسفرًا عن وجهه مع استمرار منع الحركة الإسلامية من الوجود الرسمي أو النشاط العلني. وقد أدَّى ذلك إلى ظهور منهج جديد في الفكر السياسي الإسلامي، أحدث آثارًا بالغة

(١) المصدر السابق.

الخطورة في الحياة السياسية والثقافية المصرية والعربية؛ ذلك هو منهج سيد قطب الذي عبَّرت عنه آراؤه في أخطر كتبه -سياسيًا- وهو كتاب: "معالم في الطريق".

وليس من شأني - الآن- أن أقوِّم فكر الأستاذ سيد قطب - رحمه الله-، ولا أن أحاول تحليله، وإنما حسب هذه الورقة أن ترصد أهم معالمه، كما حاولت أن تصنع مع من سبقوه من روّاد الفكر السياسي الإسلامي في مصر.

٣٦- يبدأ سيد قطب من إفلاس الديمقراطية الغربيّة، ومن التنبؤ بإفلاس الاشتراكية الماركسية -وهو ما وقع بعد ذلك بثلاثة عقود من الزمان-، ليقول: "إنَّ قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال؛ لأنه لم يعد يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة. والإسلام وحده هو الذي يملك مقومات هذه القيادة. لكن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا في مجتمع؛ أي أمة". ويقرر سيد قطب، عند هذه النقطة، أنّ "وجود الأمة المسلمة يُعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة.. فالأمة المسلمة ليست "أرضًا" كان يعيش فيها الإسلام، وليست "قومًا" كان أجدادهم في عصر من العصور يعيشون بالنظام الإسلامي.. إنما "الأمة المسلمة" جماعة من البشر تنبثق حياتهم، وتصوراتهم، وأوضاعهم، وأنظمتهم، وقيمهم، وموازينهم، كلها من المنهج الإسلامي.. وهذه الأمة -بهذه المواصفات- قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعًا"[١].

---

(١) مقدمة الطبعة الأولى من "**معالم في الطريق**" لسيد قطب، مكتبة وهبة، ١٩٦٤. ومن أول الفقرة (٣٩) إلى نهاية الفقرة (٤٠) هو كلام الأستاذ سيد قطب بترتيبه، فيما عدا العبارة الأخيرة فقد وردت قبل سابقتها في سياقها الأصلي.

٣٧-"إنَّ العالم كلّه يعيش اليوم في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفِّف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق!"؛ ولذلك فإنه لا بد -حسبما يقول سيد قطب- "من بعث الأمة المسلمة التي واراها ركام التصوُّرات، وركام الأوضاع، وركام الأنظمة التي لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامي.. وإن كانت ما تزال تزعم أنها قائمة في ما يسمى "بالعالم الإسلامي".

٣٨- والإسلام -عند سيد قطب- لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات، مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي. المجتمع الإسلامي: هو الذي يطبَّق فيه الإسلام عقيدة وعبادة، شريعةً ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً.. وأمّا المجتمع الجاهلي فهو: المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه تصوراته وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه. ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم أناسًا ممن يسمون أنفسهم "مسلمين"، وليست شريعة الإسلام هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام... وقد يكون المجتمع، إذا لم يطبق الشريعة، مجتمعًا جاهليًا ولو أقر بوجود الله -سبحانه-، ولو ترك الناس يقيمون الشعائر لله في البِيَعِ والكنائس والمساجد.

٣٩- والتحرُّر الحقيقي هو أن تكون الحاكمية العليا في المجتمع لله وحده، متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية؛ فتكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررًا كاملاً وحقيقيًا من العبودية للبشر... والمجتمع الإسلامي هو وحده المجتمع الذي يهيمن عليه إله واحد، ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده.

٤٠- هاتان الفكرتان: "الجاهلية" التي أصابت المجتمعات الإسلامية - بل البشرية كافة- والتحرر منها، و"الانعتاق" من أسرها بتطبيق "الحاكمية"، هما الفكرتان الرئيستان في منهج سيد قطب الفكري، وهما الإضافة التي زوّد بها نهر الفكر السياسي الإسلامي. وحول هاتين الفكرتين تدور كل الأفكار الأخرى التي تصادفنا في كتبه ، وفي مقالاته، بل وفي تفسيره للقرآن الكريم "في ظلال القرآن" ، كلما تعلَّق الأمر بالفكر السياسي أو بالحياة الاجتماعية.

٤١- إنَّ التطور في الخط الفكري الإسلامي ملحوظ منذ محمد عبده إلى سيد قطب. فمحمد عبده كان يرى الجماهير "جاهلة" يجب أن "تعلّم" و"تهذَّب"، ويرى الحكومات -مهما تكن ظالمة- محتاجة إلى أن تُقوَّم بسلطان الشريعة والقانون "بما يلائم عوائد الناس". و"حسن البنا" مضى خطوة أبعد، حين نفى شرعية الحكومات القائمة -في عصره- لقيامها على أسس غير إسلامية. ثم بلغ الأمر غايته عند سيد قطب، فحكم على المجتمعات كلها بأنها "جاهلية"، وعلى "الأمة الإسلامية" بأنها "منقطعة عن الوجود" و"غائبة عن الشهود" ، ونفى الإسلام عن المجتمع الذي لا يقر "بالحاكمية" ولو "صلى وصام وحج البيت الحرام"!

٤٢- ومن باب هاتين الفكرتين القطبيتين دخلت إلى الفكر السياسي الإسلامي وإلى العمل الحركي جميع أفكار المقاطعة، والتكفير، والاستحلال، واستباحة الدماء والأموال، وعشرات النتوءات الفاسدة التي نُسبت إلى الإسلام ظُلمًا وزورًا، وشوَّهت صفحته الناصعة بخطايا أصحابها التي لا يزال

المفكرون، والفقهاء، والدعاة يجاهدون لنفي صلتها بحقائق الإسلام[1]؛ ولا يزال خصوم الفكرة الإسلامية يجيدون إعادة عرضها -وأحياناً إعادة صناعتها وإخراجها- للتدليل على أن الشعار الإسلامي لا يدلّ على حقيقة نتائجه. ومهما يكن الأمر في تأويل كلام الأستاذ سيد قطب -رحمه الله- فإنه كان من الخطورة وبُعد الأثر إلى حد دفع المرشد العام الثاني للإخوان المسلمين، المستشار حسن الهضيبي، إلى أن يخرج باسمه كتابًا عنوانه "دعاة لا قضاة"، ينفي فيه عن الإخوان اعتناقهم الفكر المؤدي إلى تكفير المجتمع أو الخروج عليه بقوة السلاح. وأنشأ حركة فكرية ساهم فيها -للرد عليه ومناقشته- عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين، أكثرهم من الذين عاشوا أزمانًا تحت مظلة فكر الإخوان المسلمين وتنظيمهم.

## حسن العشماوي- الإلهي والبشري في الفكر السياسي :

٤٣- حسن العشماوي، أحد الرموز البارزة في الحركة الإسلامية المعاصرة. كان عضوًا مرموقًا في تنظيم الإخوان المسلمين، وقام بدور خاص جدًا في العلاقة بين الإخوان المسلمين والضباط الأحرار، في أثناء التحضير للثورة وفي سنتيها الأوليين، إلى أن اختفى في صعيد مصر ثلاث سنين عقب حادثة المنشية، ثم هاجر من مصر، وبقي يعيش في مهجره إلى أن توفي في الكويت في ٢ فبراير ١٩٧٢.

---

(١) من هؤلاء حسن العشماوي رحمه الله، وجعفر شيخ إدريس، ويوسف القرضاوي، وسالم البهنساوي، وتوفيق الشاوي، ومحمد فتحي عثمان، وآخرون.

ومساهمة حسن العشماوي في الفكر السياسي نجدها بصفة أساسية في بحثه "الفرد العربي ومشكلة الحكم".

٤٤- في هذا البحث يقول حسن العشماوي: إنَّ نظرته "إلى مشكلة الحكم تقوم على ركيزتين رئيسيتين متكاملتين متجاوبتين: التسليم بالوجود الإلهي، والإيمان بالحرية الفردية، الحرية الفردية التي عليها أن تثبت وجودها أمام تحديات الغيب والحاضر معًا.. الحرية الفردية التي ترعى ذاتها بمقدار ما ترعى غيرها، وإلا اصطدمت بالوجود الإلهي"(١).

٤٥- والحركة الإسلامية لا تدعو -عند حسن العشماوي- إلى إقامة حكومة دينية، ومفكروها لا يمكن أن يُفهم حديثهم عن "الحكومة الإسلامية" ولا عن أن الإسلام "دين ودولة"، على أنهم يريدون إقامة حكومة دينية. لقد جرَّبت الأرض الحكومة الدينية أكثر من مرة، جرَّبتها على يد كهنة الآلهة المتعددين في أكثر من مكان، فكانت المآسي في الحكم باسم الآلهة؛ وجرَّبتها على يد أحبار اليهود الذين أباحوا -باسم السماء- قتل زكريا ويحيى، وحكموا بإعدام المسيح؛ وجرَّبتها على يد الكنسية والملوك والقياصرة أصحاب الحق الإلهي، فرأت محاكم التفتيش، وإحراق القديسين، والعلماء، والمجدِّدين في المذهب، ورأت شهداء المسيحية الأصلية في مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التي ادَّعت أنها تحكم باسم السماء.. وجرَّبتها أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض، وأن قولها هو قول السماء، فرأت، مبكرًا محنة مالك وابن حنبل، ثم رأت حبس أو قتل كل من اجتهد ليواجه

---

(١) **الفرد العربي ومشكلة الحكم**، بيروت ١٩٧٠، ص ١٠٥.

أحداث العصر أو سطوة الحكم، ثم رأت اضطهاد كل مجدد -أخطأ أو أصاب- يريد أن يرجع إلى أصل الدين لا شكله وقشوره"... "هذا لا نريده أبدًا.. وبُعدًا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين السماء والأرض"[١].

٤٦- وعن فكر "الحاكمية" يقول حسن العشماوي: "ويقال: بالدين تتحقَّق حاكمية الله في الأرض.. فهل دلونا ما المقصود بحاكمية الله في الأرض؟" ويتحدث عن النواميس والسنن الطبيعية، ثم يقول: "هل أراد الله أن تحكم الأرض على شكل معيَّن؟ هل رسم لها صورة للحكم؟ لا.. أقولها بكل ثقة، وأتحدى من يقول غير هذا أن يأتيني بدليل". "إن حاكمية الله في الأرض، بمعنى سيادة نواميسه قائمة بحكومة دينية أو غير دينية.. وبغير حكومة على الإطلاق. أما حاكمية الله في الأرض على النحو الذي يرفعونه شعارًا للحكم، فلا يعني إلا أحد أمرين: إما حكومة دينية متسلِّطة، قد تعدل إذا صادف العدل طبيعة أفرادها أو هواهم، وقد تظلم إن شاءت، ولا اعتراض عليها؛ لأنها حكم الله في الأرض. وإما فوضى، كل فئة ترى نفسها قيّمة على حكم الله في الصغيرة والكبيرة، فتسعى إلى تنفيذه، فتتفرق الجماعة، ويقتل بعضنا بعضاً"[٢].

٤٧- ويرفض حسن العشماوي الحكومة المنكرة كما يرفض الحكومة الدينية سواء بسواء، ثم يعرض تصوُّره للحكومة الإسلامية، التي تسعى إليها الحركة الإسلامية، فيصفها بأنها "تسعى لحكومة مسلمة تؤمن بالله واليوم

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥- ١٣٦.

الآخر، تطبِّق قوانين المسلمين التي تنبع من الشريعة الإسلامية وتتطوَّر لمواجهة متطلبات العصور المتطورة".. أما التطبيق فهو -عند حسن العشماوي- "يحتمل أكثر من حل للمشكلة الواحدة بحيث يكون للأمة -بل للأمم- أن تختار، حسب ظروفها، ما يناسبها من حلول" و"الحركة الإسلامية ليست نظرية يعتنقها البعض تفرض حتمية معيَّنة تشبه حتمية الماديين.. ولكنها حركة تجاهد لتطبيق جوهر فهم السلف".. "والسلفية لا تعني تقليد السلف في ما فعلوا، ولكنها تعني اعتناق مفهوم السلف الذي دعاهم إلى فعل ما فعلوا"[(١)].

٤٨- ويدعو حسن العشماوي إلى حرية تعدُّد الأحزاب: "الأصل العام في الحرية.. أن نقبل علانية التجمع السياسي على رأي ... وعلانية الدعوة له.. والأمر المرفوض كلية هو أن تُلزم الأمة بحزب واحد، يحكمها وفق مبدأ جامد -دينيا كان هذا المبدأ أو منكرًا-، فلا يسمح لغير أعضائه أن يتولى فيها أمرًا. إنّ الحزب الذي يقبل لذاته الوجود في بلد من البلاد، يجب أن يسلِّم لغيره بالوجود، وإلا أوجد لنا طبقة جديدة ممتازة، تحكم الناس باسم الحزب.. فينحدر بنا في رجعية دينية أو ملحدة، ترفضها الأمة العربية، وتأبى قيامها"[(٢)].

٤٩- وهكذا يقدم حسن العشماوي تفرقة جريئة -بالمعايير التي يقاس بها تطوُّر الفكر السياسي الإسلامي- بين الإلهي والبشري. فالإلهي هو

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩- ١٦٠.

النواميس الكونية وأحكام الشريعة، والبشري هو التطبيق، والاختيار من بين الحلول المتعددة التي تتيحها الثوابت الدينية. والحاكمية لله لا تعني سوى سيادة نواميسه، وهي قائمة على كل حال، أما الحكم فهو شأن من شؤون الناس تقيدهم فيه الشريعة الموحاة، ثم يختارون لأنفسهم من النظم والأشخاص ما يشاءون.

ويضيف الدكتور توفيق الشاوي -أحد أعلام الحركة الإسلامية الفكرية والسياسية في هذا العصر- تفصيلات عديدة عن مبدأ الشورى ونظام الحكومة، أهمها في هذا المقام دعوته إلى فصل الإمامة الدينية التي يتولاها الفقهاء المجتهدون عن الإمامة السياسية التي يتولاها الحكام المنتخبون. وكتابه "فقه الشورى والاستشارة" مليء بالآراء الدقيقة التفصيلية في الفكر السياسي، وفي نظام الحكم على السواء، وكلها تتصل من قريب أو بعيد بفكرته الأساسية القائمة على إبعاد رجال السياسة عن شؤون الشريعة والتشريع لإبقاء ذلك لرجال الفقه المجتهدين.

## من حسن العشماوي إلى مشروع حزب الوسط :

٥٠- في منتصف السبعينيات توسَّعت ظاهرة الإحياء الإسلامي (ضمن ظاهرة الإحياء الديني في العالم)، وتعاظم الانتماء العفوي للناس في صفوف التيار الإسلامي (بمختلف هيئاته ومؤسساته وجماعاته التي تنوَّعت وتعدَّدت، حتى باتت عصية على الحصر)، فتوفَّر رصيد هائل من العناصر الإسلامية النشطة، التحق قسم منها، في ما بعد، بالجماعات الحركية السياسية

بمختلف اتجاهاتها، التي لم تتمكن، ضمن ظروفها التاريخية (ومنها الإخوان)، من تقديم رؤى فكرية تجعل من حركة الانتماء العفوي صحوة إسلامية مجددة لا تقتصر على أفكار واجتهادات السلف.

فـ "الفكر المطروح كان "فكر أزمة" له ظروفه، وملابساته، ووسائله، وأدواته... ولعل معظم الإسهامات الفكرية أو الأدبيات الإسلامية للمشروع الإسلامي الحركي، يمكن تصنيفها في إطار الفكر الدفاعي الذي يعني، من بعض الوجوه، تحكُّم الأعداء الذين أصبحوا يحدِّدون، ابتداءً، خارطة اهتمامات العقل المسلم، وساحة نشاطه بما يلقون إليه من مشكلات واتهامات وقضايا، تجعل نشاطه مجرد ردود أفعال. يضاف إلى ذلك انشغال أصحاب المشروع الحركي بالمواجهة، وشؤون الضبط والربط والتنظيم على الطريقة الحزبية المعاصرة، الأمر الذي لم يدع فرصة كافية للتأمل، والتنظير، والتقويم، والمراجعة، إلا من بعض المساهمات الفكرية التي لم تحقّق القدر المطلوب، ما جعل المشروع الحركي بحاجة إلى الأوعية والحلول والمعالجات الفكرية التي تهتم بالبناء أكثر من اهتمامها بالدفاع والتعبئة"[١].

٥١- "وضمن هذا السياق التاريخي -اتساع عفوية الانتماء للإسلام والجماعات الحركية الإسلامية، وعجز هذه الجماعات عن التجديد-، واستجابةً لهذا الواقع، ظهرت رموز فكرية مجدِّدة على الساحة الإسلامية في كل البلاد العربية والإسلامية، لا يرتبط معظمها ارتباطًا تنظيميًا بالجماعات الحركية، وقيودها الفكرية، وسرعان ما توسَّعت جهودهم وتأثيراتهم لتشمل

---

(١) طلعت رميح، **الوسط والإخوان**، مركز يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٧، ص ١٨١.

عدداً متزايدًا من الأكاديميين والباحثين. كما تأسَّست مجلات وتجمعات تعبر عن أطروحاتهم الجديدة، وطريقتهم في التفكير والتقويم، للفكر الإسلامي السائد"[(١)].

٥٢- في ظل هذه الأوضاع، وفي ظلال هذا الفكر نشأ -سياسيًا- جيل "مشروع حزب الوسط"، وتكوَّن فكره الخاص، الذي خالف فكر التنظيمات الإسلامية، التي اتخذت العنف طريقاً للتغيير السياسي، ثم فكَّر تنظيم الإخوان المسلمون الذي انتقلت غالبية هؤلاء الشباب إلى صفوفهم بعد إخفاق تجربتهم مع الجماعات الأخرى.

٥٣- وقد تبلور فكر هذا الحزب- المشروع في برنامج حزب الوسط. فهو مشروع حضاري يقدِّم مرجعيّته للمسلمين والمسيحيين معًا؛ فهي بالنسبة للمسلمين "مرجعية دينهم الذي به يحيون وعليه يموتون ويبعثون"، وهي بالنسبة لغير المسلمين "مرجعية الحضارة التي تميَّزت بها بلادهم، وفي ظلالها أبدع مفكروهم وعلماؤهم وفنانوهم، وبلَغتِهم نطق وعاظُهم وقديسوهم.. وهم فيها صناع أصلاء، وفي ظلال غيرها من الحضارات أتباع أو دخلاء". ولم يرد في برنامج الحزب ذكر لأهل الكتاب باعتبارهم جماعة يجب الحفاظ على حقوقها، بل هم شركاء متساوون ينتمون إلى المرجعية نفسها، والحضارة ذاتها.

٥٤- ومشروع الحزب يعالج "حقوق الناس" في مقابلة "حقوق الإنسان"؛ لأن "حقوق الناس" يراد بها "تأسيس الحقوق الكلية لمجموع

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

المواطنين، يتمتَّع بها الجَمْعُ والأفراد منهم، ويدافع عنها الكل للكل في تأسيسها وإقرارها".

٥٥- وقد أحدثت محاولة تأسيس "حزب الوسط" شرخًا في العلاقة بين مؤسسيه وبين جماعة الإخوان المسلمين، ليس هنا مكان تفصيل أسبابه ونتائجه، ولكنها، في الوقت نفسه، استدعت تأييد عدد من رموز الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية، فكتب العلامة المجدِّد الدكتور يوسف القرضاوي يقول: إنّه رحَّب بفكرة حزب الوسط، ويعتبرها حركة طيبة، "ولعلها تكون فرصة للخروج من العزلة المفروضة على الحركة الإسلامية". وقال أيضًا: "أخشى على الحركة الإسلامية أن تضيق بالمفكرين الأحرار من أبنائها، وأن تغلق النوافذ في وجه التجديد والاجتهاد، وتقف عند لون واحد من التفكير لا تقبل وجهة نظر أخرى، تحمل رأيًا مخالفًا في ترتيب الأهداف أو في تحديد الوسائل". وقال عنهم د. توفيق الشاوي: "إن ما ذكره الدكتور القرضاوي من أسباب تبرِّر تأييده للمؤسسين يشاركه فيها كثيرون من ذوي الفكر والرأي الذي عرفتهم".

ولم يكن رد فعل الحكومة بأقل حدة من رد فعل الإخوان المسلمين، فقد قُبِضَ على ثلاثة عشر رجلاً، من بينهم وكيل المؤسسين نفسه، واتهموا بأنهم حاولوا "التحايل على الشرعية بتأسيس حزب سياسي"!! واستفزت هذه التهمة -التي ليس لها سابقة في التاريخ- بعض الكتاب، فقال: "إنها تهمة لا توجد في القانون المصري، ولا في أي قانون لبلد شمَّ رائحة

الحضارة"[١]، وقد أمسى "الوسط" الحزب "سجينًا في أشخاص هؤلاء الأبرياء ن المواطنين الشرفاء الذين صدَّقوا أن من حقهم طلب تشكيل حزب سياسي، فاتبعوا القانون القائم رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية، وتقدَّموا بطلب لتأسيس حزب الوسط، فانتهوا سجناء بتهمة جوهرها تصديق دعوى الديمقراطية. أما "الوسط" التيار الفكري، والاعتدال السياسي، والاعتراف بحق لآخر في الوجود، وبعطائه للشعب في الحاضر والماضي، والتعاون معه من أجل عطاء متجدِّد في المستقبل،الوسط الذي يمثل جمهرة المصريين من الرجال والنساء البسطاء، وهم في الغالب فقراء، لكنهم، دائمًا، صادقون، ومخلصون، ومتدينون، وشرفاء،ضد التبعية والتغريب، ومع الشعب العربي في كل أرض ضد عدوه من كل لون، ومع المقهورين المسلمين والمسيحيين ضد الطغاة الظالمين.. بقلبه وعقله وشعوره، إن لم يستطع –من شدة الخوف– أن يفعل ذلك بيده أو بقلمه أو بلسانه.. هذا الوسط باقٍ.. لا يسجن، ولا يوأد، ولا يفنى حتى يرث الله الأرض ومن عليها؛ لأنه من جذور الأصول جاء.. وهي مهما طال بها ليل الابتلاء لا تُحوَّل إلى عدم، ولا تكف عن الإنبات حتى يقف الليل والنهار عن لتوالي والتكرار، فليكن شعار اليوم والغد: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ﴾.

ومن العلم أن لجنة شؤون الأحزاب لم توافق على تأسيس حزب الوسط، ولم يكن حظ الحزب أحسن حالاً أمام المحكمة المسمّاة "محكمة

---

(١) دكتور رفيق حبيب، **أوراق حزب الوسط**، القاهرة١٩٩٦، ومقاله في "الشعب" ي١٩٩٦/٥/٣١ بعنوان: **ملاحظات تفصيلية على قرار لجنة الأحزاب برفض حزب الوسط.**

الأحزاب السياسية" في مجلس الدولة. وحاول المؤسسون، مرة ثانية، عادوا منها كما عادوا من المحاولة الأولى بغير طائل، وهم لا يزالون، حتى اليوم، يبحثون عن طريق يحصلون به على الشرعية القانونية بعد أن أعلنوا مراراً أن خيارهم هو: العمل العلني في ظل القانون مهما كان جائرًا، أو ضيِّق الصدر بالعمل الإسلامي، أو مقيِّداً للنشاط السياسي. وهو اختيار صحيح مهما خالفه بعض أهل الرأي فقد وافقه آخرون، ولو لم يكن له من أثر إلا تحريك المياه الآسنة في الحياة السياسية المصرية، وتشجيع تيارات العنف السياسي على الإعلان عن نبذها إياه، ومحاولتها تشكيل أحزاب سياسية، لكفى بذلك نجاحًا.

## ملاحظة خاتمة:

إن التراكم الفكري لدى التيار السياسي الإسلامي حقيقة غير منكورة، والاختلاف بين أقطابه في بعض المسائل الحيوية واقع ثابت، وتباين قوة الاستجابة لدعوته من زمان إلى زمان، ومن فكرة إلى أخرى لا مراء فيه. لكن الذي يلفت النظر بشدة، ويدعو إلى البحث عن سبب له، هو موقف الحكومات من دعاته ومؤسسيه والمستجيبين له.

لقد حورب الأفغاني في مصر، والهند، والحجاز، وفارس، والآستانة، ونُفي وسُجن وقيل: إنه مات مسمومًا!.

وسُجن محمد عبده ثم نفي سنين عددًا، ولم يُسمح له بالعودة إلى بلاده إلا بعد أن طلَّق السياسة، واستعاذ بالله من لفظها العربيّ نفسه!.

وحورب حسن البنا، واتُّهم بكل نقيصة لتشويه سمعته، ثم لم يتركوه حتى انتهت حياته بالقتل في الطريق العام، ودفن دون أن يشيِّعه إلا أبوه، وأخوه، ونساء أسرته، والسياسي القبطي الشهير مكرم عبيد!.

ولم يكن السنهوري عضوًا في أي تنظيم سياسي، ومع ذلك فقد اعتُدي عليه بالضرب، والسب في مكتبه في مجلس الدولة وهو رئيس له، عند أول خلاف بينه وبين الحكومة حول مسألة دستورية! وقضى بقية حياته معتزلاً في بيته بضاحية المعادي يكتب أجزاء كتابه الموسوعة: "الوسيط في شرح القانون المدني المصري".

وسُجن سيد قطب مرتين، قضى في محبسه الأول عشر سنين، ثم أعدم في محبسه الثاني!.

وسُجن حسن العشماوي، وفرَّ مختفيًا في صعيد مصر ثلاث سنين، ثم هاجر فعاش غريبًا أكثر من خمس عشرة سنة حتى لقي ربه!.

وسجن توفيق الشاوي فلم يُفرَج عنه إلا لوساطة ملك المغرب (محمد الخامس)، وبقي مهاجرًا إلى أن سمح الرئيس السادات للمعارضين المقيمين في الخارج بالعودة إلى البلاد! وسُجِنَ أبو العلا ماضي، قبل تأسيس الوسط وبعده، ولا يزال -هو وجيله كله- يبحث عن وسيلة يقدم بها ما يملك من عطاء الخير لوطنه!.

ولا يزال الذين يعلنون انتماءهم لجماعة الإخوان المسلمين يُلاحقون، ويحبسون، ويحال بعضهم إلى المحاكم العسكرية، وتصدر ضدهم أحكام متفاوتة، بتهم منها التآمر على خوض الانتخابات البرلمانية أو النقابية!.

فلمصلحة من يتم هذا؟ ولحساب أية أمة وأية فكرة؟ ومتى ينتهي هذا الوضع العجيب الذي يحرِّم على بلابله الدوح، وهو حلال للطير من كل جنس!! ومتى لا يقول الإسلاميون -المفكرون والسياسيون-:

أنا فــي أمـــة تـــداركها الله غـــريب كصـــالح فـــي ثمود

هل يعرف الإجابة أو الإجابات أحد؟؟

AL-HAYAT AL-TAYEBA

BOOK 3

# The Islamic Political Intellect

## and problemes of development and contemporaneous

